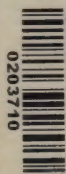




الفارابي

والحضارة الانسانية



0203710

Bibliotheca Alexandrina
National Library

الفارابي والحفاة الانسانية

الجمهورية العراقية
وزارة الاعلام / مديرية الثقافة العامة

الفارابي والحضارة الإنسانية

وقائع مهرجان الفارابي

المنعقد في بغداد من ٢٩/١٠/١٩٧٥ - ١/١١/١٩٧٥

- مقدمة -

من الظواهر الثقافية التي توليها وزارة الاعلام العراقية رعاية خاصة واهتماما كبيرا ظاهرة المؤتمرات والمهرجانات.. هادفة من وراءها الى تعميق الصلة بين الاجهزة الاعلامية والثقافية من ناحية وجماهير الشعب من ناحية اخرى.. ولإقامة امتن العلاقات بين مثقفي بلدنا وكبار المثقفين والمفكرين في العالم من خلال الاتصالات المباشرة في امسيات المهرجان وحلقاته الدراسية .

ولقد أثبتت هذه المؤتمرات أهميتها وقيمتها عبر ما اعطته من دراسات وأبحاث أغنت المكتبة العراقية خاصة والعربية عامة .. وتأتي في طليعة هذه المؤتمرات التي اضطلعت بها وزارة الاعلام العراقية .. احياء ذكرى السياب ، والخليل بن احمد الفراهيدي ، وأبي تمام ، والفارابي ..

وقد تم الاحتفال بالفارابي بالتعاون بين هذه الوزارة ومعهد الاستشراق السوفياتي وترغيب من منظمة اليونسكو التي وضعت في برامجها مهمة احياء ذكرى الرجال الذين خدموا الانسانية وساهموا في تشييد الحضارة ودفع مسيرتها الى الامام ..

وبالاتفاق بين الاطراف المتعاونة احتفلت به اكااديمية العلوم السوفياتية في موسكو ثم في الماتا عاصمة كازخستان خلال شهر ايلول من عام ١٩٧٥ واحتفلت به هذه الوزارة خلال شهر تشرين الاول من نفس العام ..

وقد روعي في تنظيم مهرجان الفارابي أن ينقسم الى حلقات دراسية تعرف بمساهماته في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والاداب والفنون والعلوم الصرفة ..

ودعي لحضور هذا المهرجان وفود تمثل أبرز الجامعات العلمية والاكاديميات العالمية .. وقد لبى الدعوة أكثر من مائة عالم ومختص بالدراسات الفارابية ..

واهتمت حكومة الثورة بهذا المهرجان اهتماما غير اعتيادي وأعطته الأولوية في برنامجها الثقافي .. حيث افتتح برعاية السيد رئيس الجمهورية الذي اتاب عنه الدكتور عزة مصطفى عضو مجلس قيادة الثورة - وزير الصحة في القاء كلمته القيمة .

وهذا الكتاب الذي تقدمه يمثل بعض حصيلة هذا المهرجان يضاف الى الموسوعات والكتب المتخصصة التي صدرت بالمناسبة .. نأمل ان يعطي للقارئ صورة واضحة عن فعالياتاته وان يقدم للعلماء الذين ساهموا فيه ذكرى عزيزة على قلوبهم ..

ولايسعنا الا ان نشكر جميع العلماء والمفكرين الذين لبوا الدعوة وتجنبوا عناء السفر للمساهمة فيه .. آملين ان نوفق في احياء ذكرى جميع الشخصيات التي أثارت تاريخ الفكر .. وان تجد مقررات هذا المهرجان طريقها نحو التنفيذ .

برنامج المهرجانه

حفل الافتتاح

١٩٧٥/١٠/٢٩

كلمة السيد رئيس الجمهورية

كلمة السيد وزير التعليم العالي والبحث العلمي

كلمة السيد رئيس المجمع العلمي العراقي

كلمة السيد الدكتور كاركيف - رئيس الوفد السوفياتي (عن وفود
الدول الاشتراكية)

كلمة السيد الدكتور جوزيف فان آس الاستاذ في جامعة توبنكن
(عن وفود الدول الاوربية)

كلمة السيد الدكتور (محسن مهدي الاستاذ في جامعة هارفارد) عن
الوفود العربية)

الحلقة الدراسية الاولى

١٩٧٥/١٠/٣٠

كلمة الدكتور حسين آتاي - تركيا

((نظرية الخلق عند الفارابي))

كلمة الدكتور صالح الحمارنة - الاردن

((احصاء العلوم للفارابي والمنهج العلمي))

كلمة الدكتور عبدالكريم المراق - تونس

((الالاهيات عند الفارابي))

كلمة الاستاذ عبدالمجيد الغنوشي - تونس

((الاسس النشكونية والعضوانية لفلسفة الفارابي السياسية

الاجتماعية))

كلمة الدكتور عثمان عيسى عثمان - السودان

((المنهج عند الفارابي))

كلمة الدكتور محمد عزيز الحبابي - المغرب

((من تاريخ الفارابي الى تأريخيته))

كلمة الدكتور محمد أبو ريان - مصر

((دراسة تحليلية مقارنة للصلة بين المنطق والنحو ورأي

الفارابي فيها))

كلمة الدكتور محمد ياسين العريبي - ليبيا

((الدليل الوجودي عند الفارابي واثره في فلسفة الطبيعة))

الحلقة الدراسية الثانية

١٩٧٥/١٠/١٣

- (١) كلمة الدكتور حسن سوشتش - يوغسلافيا
((المدينة الفاضلة وجمهورية افلاطون))
- (٢) كلمة الدكتور زد زبالو انكفيج - بولندا
((نظرية التكامل الفكرية عند الفارابي وتأثيرها على الغرب في القرون الوسطى))
- (٣) كلمة الدكتور شنجي ميجيما - اليابان
((كيف عرف اليابانيون الفارابي))
- (٤) كلمة الدكتور عادل البكري - العراق
((قياسات النغم عند الفارابي))
- (٥) كلمة السيد عبدالجبار داود البصري - العراق
((مكانة الفارابي في تأريخ نظرية المحاكاة في الشعر))
- (٦) كلمة الدكتور قاسم جانوف - كازاخستان
((اسلوب التفكير عند الفارابي))
- (٧) كلمة الدكتور محسن مهدي - العراق
((التعاليم والتجربة في التنجيم والموسيقى))
نصوص غير منشورة للكندي والفارابي
- (٨) كلمة الدكتور محمد باقر الملوان - العراق
((شعر الفارابي))
- (٩) كلمة الدكتور محمد عابد الجابري - المغرب
((مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية))

الحلقة الدراسية الثالثة

١٩٧٥/١١/١

- (١) الدكتور ابراهيم السامرائي - العراق
((الفارابي وعلم اللغة))
- (٢) الدكتورة توجيما - اندونيسيا
((سيرة الفارابي))
- (٣) الدكتور جعفر آل ياسين - العراق
((الينايع الاولى للفكر العربي في فلسفة الفارابي))
- (٤) الدكتور جوزيف فان اس - المانيا الاتحادية
((الفارابي وابن اليوندي))
- (٥) الدكتور حسين علي محفوظ - العراق
((العناصر العربية في حياة الفارابي وثقافته وفكره))
- (٦) الدكتور عباس حلمي - العراق
((اراء الفارابي في المجتمع))
- (٧) الدكتور علي سامي النشار - مصر
((نظرية جديدة في المنحني الشخصي لحياة الفارابي))
- (٨) الدكتور ماجد فخري - لبنان
((اثر الفارابي في الفلسفة الاندلسية))
- (٩) القاضي محمد بن علي الاكوع - اليمن
((الفارابي وحياته))
- (١٠) الدكتور ناجي معروف - العراق
((الفارابي عربي الموطن والثقافة))
- (١١) الدكتور تقولا زيادة - لبنان
((المشرق في عصر الفارابي))
- (١٢) الدكتور خليل الله خلية - افغانستان
((الفارابي))

حفلة الافتتاح

خطاب السيد رئيس الجمهورية العراقية
أ. المناضل أحمد حسن البكر

القائه بالنيابة عنه السيد الدكتور عزة مصطفى وزير الصحة

أيها السادة المحترمون ..

يسرني ان أفتتح اليوم هذا المهرجان العلمي الكبير المقام لذكرى الفيلسوف والفنان العظيم .. أبي نصر الفارابي .. الذي يعد واحدا من أعظم الأعلام في حضارتنا العربية الاسلامية المجيدة . واتي لاهي بحرارة جميع السادة العلماء والباحثين من الاقطار العربية والأجنبية الذين شاركونا في هذا المهرجان وأتمنى لهم طيب الإقامة في بغداد .

ان الحضارة العربية الاسلامية، واحدة من أكبر الروافد وأعظمها في الحضارة البشرية ونحن كعرب .. وكأعضاء في المجموعة الانسانية ، نتمتع بهذه الحضارة اعتزازا كبيرا ، ونعتبر بشخصها البارزين من أمثال الرجل العظيم الذي نحتفل بذكره اليوم .. (أبي نصر الفارابي) .

ان للتفاعل المشترك والجهد المشترك في بناء الحضارة الانسانية قيمة عالية .. ليس من زاوية التاريخ فحسب .. وانما في اطار العصر الراهن ايضا . فاقوى الامبريالية المستبدة التي تغطى حقوق الشعوب وتسلب خبراتها انما تسعى فيما تسعى اليه انكار المساهمة الاصلية لكثير من شعوب الارض في بناء الحضارة الانسانية وتكر عليهم الحق في الاسهام الحر والفعال في الحضارة المعاصرة وفي بناء الحياة البشرية على أساس من العدل والمساواة والاحترام المتبادل ، كما تسعى بدافع من اطماعها الى فرض نمط واحد من الحضارة ومن العلاقات على حساب مصالح الوف الملايين من ابناء البشرية وكرامتهم .. وما الضجيج الذي تثيره الأوساط الامبريالية اليوم حول ما تدعوه بأزمة الطاقة ، الا مثل من الأمثلة المدينة التي نشهدها على السياسات الامبريالية في هذا المجال .. فالامبريالية تتكر على الشعوب ان تنصرف بثروتها بالشكل الذي يؤمن مصالحها المشروعة في حين انها تعطى لنفسها الحق في فرض الأسعار والسياسات الاقتصادية التي تشاء على شعوب الأرض .. وهي تحاول النيل من كرامة الشعوب ، مصورة اياها وكأنها لاشأن لها بالحضارة ، وتريد تعريضها للهلاك متناسية عن عمد ، ان هذه الشعوب قد أسهمت اسهاما مبدعا وعظيما في بناء حضارة الانسان وأنها حريصة أشد الحرص عليها وأنها انما تطالب بحقوقها المشروعة ومكانتها اللائقة في المجتمع البشري ..

ومن هذه الزاوية .. أيها السادة .. فأنا في حزب البعث العربي الاشتراكي .. وفي ثورة السابع عشر من تموز ، لانتظر الى التراث ككتلة جامدة .. ولانعامله ككنز للحفظ والمباهاة ، وانما ونحن نؤكد قيمته التاريخية ننظر اليه ، كقيمة قومية وثورية كبيرة في حياتنا المعاصرة .

فالأمة العربية التي تعاني من شرور التسلط الامبريالي متعدد الاشكال ومن اوضاع التجزئة والتي تحالف ضدها قوى الامبريالية والصهيونية ، محاولة فرض الاستعباد عليها ومحو شخصيتها القومية المتميزة والمبدعة ، فضلا عن اغتصاب أرضها وامتهان حقوقها .. ان هذه الأمة انما تجد في تراثها سلاحا من اسلحة النضال من أجل الحرية والتقدم والوحدة .. لما يحفل به هذا التراث من منجزات ملهمة في جيبس الميادين السياسية والعسكرية والفلسفية والادبية والفنية ، تعزز القوة المعنوية للامة وثقتها بنفسها في نضالها المشروع ضد الامبريالية والصهيونية والتخلف .

ولقد قلت في حديثي الى الامة في السابع عشر من تموز الماضي ان الامة العربية ليست عاجزة عن نيل كل حقوقها المشروعة كي تقبل بالتنازل عن بعض هذه الحقوق للحصول على البعض الآخر . وهي ليست عاجزة عن مقارعة العدوان الصهيوني .

ولقد أردت أن اؤكد قدرتنا كأمة على العمل والنضال لنيل حقوقنا المشروعة ، وبناء حياتنا الجديدة على اسس حرة وعادلة مستلهمين في ذلك تراثنا المجيد ومستندين ، في الوقت نفسه ، ومؤمنين بما نمتلكه اليوم من ارادة حازمة ومن امكانيات واسعة في شتى الميادين .

لذلك فأنا اذ نرفض بقوة ، المخططات الامبريالية والصهيونية والحلول التساوية ، لانتطلق من الفراغ .. وانما ننطلق من اساس راسخ ..

لقد طرحنا برنامجا لتحرير الارض المحتلة التي احتلها العدو الصهيوني بمساندة الامبريالية ، نعتبره برنامجا صحيحا وواقعا برغم ما يتطلبه من تضحيات جسيمة وجهد كبير وطويل النفس .

ونحن عندما نرفض الحلول المطروحة الآن للقضية الفلسطينية والتي تستند على القرارين ٢٤٢ و ٣٣٨ لانفعل ذلك لأننا غير واقعيين ، ولا لأننا

لا تؤمن بالسلم وبالطول السلمية ، ولكن لأننا دعاء سلام .. فنحن نعتقد ان الواقعية الحقيقية هي التي تؤمن بقدرات الشعوب على التحرر والتقدم مهما كبرت امكانيات الاستعماريين والمعتدين .. ونعتقد بأن السلام لا يمكن ان يكون حقيقيا وراسخا ، الا اذا بني على العدل .. وعادت كل الحقوق الى اصحابها ...

لقد دعونا في شهر تموز الماضي الى اقامة الجبهة الشمالية بيننا وبين سورية وان تتواجد القوات المسلحة العراقية على الأرض السورية مشترطين، أن تعلن الحكومة السورية بوضوح ، رفضها للقرارين ٢٤٢ و ٣٣٨ ، ومؤتمر جنيف ، وأن تلتزم بالطريق النضالي الذي يعتبر الارض السورية المحتلة في الجولان ، جزء من كل ، ويعتبر تحريرها خطوة على طريق تحرير فلسطين وكل الأراضي العربية المحتلة ..

وأنا بهذه المناسبة ، تؤكد هذا البرنامج ، وتدعو الأطراف المعنية الى الالتزام به نصا «وروحا» .. ونحن لانقصد في ذلك ، كما أكدنا مرات عديدة، احراج أحد او طرح حلول تعجيزية ، وانما ننتقل في طرحنا هذا مسن ان التجارب التي خاضتها الامة العربية منذ العدوان الصهيوني الاخير عام ١٩٦٧، قد أكدت بالدليل الملموس وبالنتائج الشاخصة ، أن نهج مايسمى بـ «الحل السلمي» والمستند على القرارين المذكورين ، انما يؤدي ، وقد أدى فعلا ، الى اعادة النفوذ الامبريالي الى المنطقة ، والى تقوية القوى الرجعية ، وسيادة نزعات التخاذل والاستسلام ، وأن أية مقاومة مخلصة وجادة لهذه النتائج ، لا تكون في رأينا ، بمقاومة الفرع دون الاصل .. ولا ينقد النتائج دون بحث الاسباب بحثا جذريا .. ولهذا .. ومن منطلق واقعي يستند الى التجربة ، فأنا تؤكد بأن أي صيغة للعمل القومي لا تنطلق بالأساس ، وبشكل جدي وواضح أمام الجماهير العربية من رفض القرارين المذكورين ، لا يمكن ان تحقق نتائج ذات شأن في مقاومة المخطط الامبريالي الصهيوني ، وعناصر الردة ومنطقها ، وممارساتها ..

وأنا في الوقت الذي نرحب فيه من القلب بأية بادرة جادة في هذا الاتجاه ، نحذر من ان اية بادرة جزئية او مظهرية ذات طبيعة مؤقتة او تكتيكية ، لن تحقق هدفا قوميا جادا لذلك ، فأنا لن تقبل بها ، وسنعلن كل

ما يتصل بها على الجماهير أن وقعت .. كما أننا نحذر بشدة من تلك المحاولات التي قد ينزلق أصحابها في سعيهم للخروج من مأزق معينة السى تكتيكات لاصلة لها بالستراتيجية القومية التي يجب أن تبني على وحدة القوى الوطنية العربية وعلى النضال المسلح طويل الأمد ، ومتعدد الأشكال لقهر العدوان الامبريالي الصهيوني ..

لقد كفى هذه الأمة ما خاضته من تجارب فاشلة خلال السنوات الثماني الماضية ، منذ عدوان حزيران ١٩٦٧ وحتى اليرم ، حيث ما تزال كل فلسطين والجزء الأعظم من سيناء والجولان تحت الاحتلال الصهيوني .. وكماهاها ايضا ، المحاولات التكتيكية والمناورات والسياسات الناتجة عن ضغط ظروف مؤقتة ، وعما زاد في الأمر سوء ، انه وبدلا من استخدام الزمن للمضي قدما على طريق تحرير الارض ، فأن القوى الامبريالية والصهيونية وقوى الردة ، تعاوت تفتيت الجبهة العربية ، واستنزاف قواها .. وما يحدث الآن في لبنان من دمار ومجازر وحشية ، إنما هو نتيجة من نتائج الطول المشبوهة والمخططات الامبريالية .

ان الصهيونية العالمية التي اقامت كيانها في فلسطين على اساس طائفي فاشي ، تحول اليوم بشتى الطرق ، ضرب الوحدة الوطنية في لبنان والوطن بالنهج الديمقراطي الذي يطرحه العرب لحل القضية الفلسطينية وتقليص حجم التأييد الذي ناله العرب ، والقضية الفلسطينية بالذات ، في اوساط الرأي العام الدولي وفي اوربا الغربية بوجه خاص .

ان الامبريالية والصهيونية وعلاءها المحليين يحاولون ان يصوروا الاحداث في لبنان بالشكل الذي يبدو فيه مستحيلا التعايش بين المسلمين والمسيحيين العرب مما يبرر لهم بقاء الكيان الصهيوني الطائفي الفاشي .. وانا نحذر من هذا المخطط الخبيث الذي يرتبط ارتباطا واضحا بما يسمى بالحلول السلمية ، والذي هو نتيجة من نتائجه .. أننا نحذر منه بكل قوة ونعلن للعالم ، بأن ما يحدث في لبنان ، إنما هو مؤامرة مصطنعة في الوطن العربي ، ومنذ أقدم العصور كانت الاديان والطوائف تعايش بأخاء وسلام وانها ستبقى كذلك اذا تمكن العرب من دحر المخططات الامبريالية الصهيونية، ومن اتباع الطريق النضالي السليم ، الذي أشرنا اليه ..

ان القوى المسؤولة في الوطن العربي ، يجب ان تقف اليوم وقفة تاريخية .. وقفة جديرة بهذه الأمة .. وبتراثها العظيم .. وأن تراجع النفس بأخلاص وجدية فيما مضى من السياسات الخاطئة .. وأتينا لوائقون من أننا لو فعلنا ذلك ، لوضعنا اقدامنا على الطريق الصحيح ، ولحققنا ما نصبوا اليه من اهداف مشروعة مهما تطلب ذلك من زمن وجهد وتضحيات ..

وأنتي لوائق ، تماما ، من ان المجتمع الانساني هذا المجتمع السذي قدمت له أمتنا تراثا حضاريا غنيا ، لا بد وان يقف الى جانبنا في نضالنا العادل من أجل تحرير كل أرضنا المفتصة ، واستعادة حقوقنا المشروعة .. فنحن أمة كانت منذ الوف السنين ، أمة انسانية بمعنى أنها خدمت قضايا الانسانية ، وان نضالنا العادل الذي نخوضه اليوم ، سيكون قوة جديدة تضاف الى ماتملكه الانسانية من قوى الخير والسلام والتقدم ..
والسلام عليكم ..

كلمات وزير التعليم العالي والبحث العلمي

القاه السيد رئيس جامعة بغداد

السيد ممثل رئيس الجمهورية المهيب أحمد حسن البكر المحترم
ايها الحفل الكريم ..

احييكم باسم وزارة التعليم العالي والبحث العلمي مشيرا باعتزاز الى
اهمية هذا الاحتفال الكبير ، برجل الفلسفة والفكر والعلم ابي نصر
الفارابي .

ان وزارة الاعلام اذ تقيم هذا الاحتفال بتوجيه من قيادة الثورة وعلى
هدى سياستها في رعاية العلم والتراث ، انما ننطلق من الايمان باهمية
التراث العربي الاسلامي وكونه مرتكزا اساسيا للحضارات العربية ، وعنصرا
فاعلا في بناء الحضارة واغناء تراثها الانساني .

فالاحتفال بذكري المفكر الفارابي هو في الحقيقة تعبير عن حرص
الثورة وقيادتها على رعاية التراث الاصيل والعمل على احيائه وتأكيد جوانبه
الايجابية الواسعة .

وهو بعد ذلك تأكيد على دور الثقافة والعلم في بناء حضارة الانسان واحياء لمظهر من مظاهر الفكر العربي الاسلامي الاصيل الذي استطاع ان يغني البشرية علما وفلسفة ، وان يسهم في بناء صرحها الثقافي والفكري والفلسفي قبل اكثر من الف عام .

وانا اذ نشير باعتزاز وفخر الى هذا التراث الاصيل لابد ان تؤكد على ما قاله هذا البناء الفلسفي والفكري الواسع الذي قدمه الفارابي من اهتمام وبحث ودراسة من العلماء والباحثين مؤكدين ما لهذا الفيلسوف الكبير من مكانة ودراية وافق فلسفي وعلم واسع له مكانته في دنيا العلم والمعرفة .

ان الفارابي ايها السادة ليس ظاهرة طارئة ووحيدة في تاريخ الفكر العربي الاسلامي بل هو احدى العلامات المضيئة والبراهين الساطعة على حيوية الفكر العربي وسلامة النظرة العقلية فيه مع القدرة على استيعاب التراث العلمي الانساني ووسمه بالطابع المميز والاصالة والابداع .

ان فكر الفارابي وفلسفته ونظريته لدليل واضح على ان الفكر السياسي في الحضارة العربية والاسلامية ، له قدرته الذاتية على بناء نظرياته ونظامه وهو بشهادة الباحثين من عرب ومستشرقين تراث فلسفي متكامل فيه الكثير من الجدة والاصالة مما يشكل اضافات اساسية الى التراث الفلسفي والانساني .

لقد استطاع ارسطو ان يرسم طريق العقل ويحلل مراحل التفكير وجاء الفارابي الكبير ليتقن هذا التراث الفلسفي ويستوعب اصوله ويقدم هذا المنطلق الى ابناء العربية فاستحق لقب المعلم الثاني الذي رفع مكانة العقل والمنطق واثبت قدرة الفكر العربي الاسلامي على التفاعل مع حضارة الانسان وتراثه الفكري ، كما استطاع ان يقدم صياغة اصيلة ومتقدمة في الفلسفة والمنطق لها طرازها وخصائصها .

لقد كان الفارابي بحق رائدا للفلسفة السياسية في الحضارة العربية والاسلامية وهو بعد ذلك من اوائل المفكرين الذين تناولوا موضوع السياسة والبحث والتحليل مشيرا الى الترابط والتفاعل بين السياسة والاخلاق مؤكدا على سلامة نظرة الفكر العربي الاسلامي وافقه الانساني الواسع .

لقد كان الفارابي موفقا في تصور مشكلة الانسان والمجتمع كما استطاع بفكره الثاقب ان يؤكد حقيقة ما زالت قائمة في عصرنا تؤكد على ان هدف الفكر النظري لا بد ان يكون هو التطبيق على الحياة العملية وهي نظرة صائبة لمفهوم العلم والنظرية والتطبيق *

ولم يقف الفارابي عند الحدود الضيقة في مفاهيمه السياسية وهو بطرح نموذج مدينته الفاضلة فقد جاءت كثير من ملاحظاته على درجة عالية من النضج والحصانة وهو يحدد مفاهيم الجماعة والامة والانسانية *

ايها الحفل الكريم ..

ان بغداد اذ تحتفل اليوم بمرور الف ومائة عام على ميلاد الانسان الفيلسوف الفارابي انما تجدد العهد في نل ثورة السابع عشر من تموز على احتضانها ورعايتها لاهل العلم والمعرفة وتؤدي واجب الوفاء للفيلسوف الكبير الذي احتضنته يافعا وزودته بعلوم عصرنا وجهازه بمقومات الفكر والمعارف *

وهي اليوم على عهدها منار للعلم وموقع حضاري يستقطب اهل العلم والفكر والثقافة وما هذا الاحتفال الا مظهر من مظاهر النشاط الدائب الذي تشهده بغداد الثورة والعلم والحضارة *

ايها الحفل الكريم ..

ان الثورة وهي تواصل مسيرتها الطافرة في بناء المجتمع العربي الاشتراكي الموحد تؤكد في منطلقاتها على الالتزام بروح العصر وقيم المستقبل مع التفاعل الدائم بين الاصاله والمعاصرة في تحليل قضايا الفكر والعلم والثقافة ومن هنا فان احياء التراث العربي الاصيل هو جانب من جوانب الالتزام بهذه المنطلقات والاسس وتمييز اصيل على حرص الثورة وحفاظها على تراث الامة ورصيدها التاريخي كأساس متين لبناء المستقبل *

وفقمكم الله وبارك خطاكم في مؤتمركم هذا ، والسلام عليكم *

كلمة اليونسكو

القاهما السيد ولد علي بقنود

يشرفني ويسعدني ان احببكم باسم المدير العام لمنظمة اليونسكو وان اتقدم بخالص الشكر لحكومة الجمهورية العراقية على الدعوة الكريمة التي تفضلت بتوجيهها الى اليونسكو بمناسبة مهرجان ابي نصر الفارابي هذا الرجل الذي اقترن اسمه منذ قرون بالحضارة العربية الاسلامية كما انه يترن وسيقترن يوما بالدفع الحضاري للانسانية قاطبة .

وبهذه المناسبة التاريخية الكريمة يسرني الاعلان بما قرره اليونسكو قصد الاسهام في ذكرى هذا الرجل العظيم وذلك بأن كلفت مندوبيها الذين يحضرون في هذا الاسبوع بالذات لقاءات مختلفة في كل من اكرافريقيا وكوسيفي اميركاللاتينية وباريس في مقر المنظمة . كلفتهم بذكر أعمال أبي نصر الفارابي واثرها في الحضارة الانسانية .

وليس هذا الا مساهمة بسيطة من هذا المجهود الجبار الذي بذلته حكومة العراق لاقامة هذا المهرجان الذي جمع نخبة من الباحثين ورجال الفكر الذين سوف نتفع بما اعدوه من دراسات وبحوث ستحمل بلا شك زادا جديدا للتعرف على فكر الفارابي والتعمق في نظرياته .

كلمة المجمع العلمي العراقي

لقاها الدكتور عبدالرزاق محي الدين

وليس المجمع العلمي العراقي

السيد ممثل السيد رئيس الجمهورية

السيد وزير الاعلام

السادة الاعلام ضيوف العراق

اخواني الاساتذة العرب

السلام عليكم ورحمة الله ، وبعد فما أبغى من كلمتي في افتتاح الحفل ، أكثر من كلمة متواضعة ، وبقدر متواضع ، في المبادرة الكريمة التي هيأتها وزارة الاعلام ، لتكريم علم من اعلام الانسانية ، تصله بالعراق مهاجرة من أجل التعلم ، ومواطنة من أجل التعليم . انتهت المهاجرة به ان عاد ابنا من أبر أبنائها تمثلا لثقافتها ، واستيعابا لما بها أو وفر عليها من علوم ، وانتهت المواطنة به ان عاد المعلم الثاني لجملة من تعلم المنطق والفلسفة في جيله ، وفي الاجيال التي جاءت من بعده لا نستثني جنسا أو وطننا أو دينا أو مدرسة للفلسفة والمنطق .

وحين يكتب عن حضارة العرب ، أو عن مفكري المسلمين ، أو عن اعلام الفلسفة العالمية نجد أسم « الفارابي » في طلائع القائمة ، منعوتا باللقب الذي تفرد به « المعلم الثاني » وفي المكان الذي تبوأه بعد المعلم الأول .
وحين تتبارى الامم الى الاحتفاء به ، وتتنادى المواطن الى احتضانه ، فإن من حق العراق بل من واجبه ان يكون في السباقين الى ذلك والمبادرين الى تبنيه ، أخذا « بحق له ، أو فاء » لدين عليه ، فقد اخذ الفارابي من العراق ومنه غالب ما أخذ واعطى الفارابي للعراق وعنه جملة ما اعطى ، منطقا وفلسفة وصنوبا من العلم .

وما أحسب شيئاً ابْلغ في الاحتفاء بالفارابي ، واجدى نفعا منه من استجلاء تأريخه والوقوف على آثاره ، وإحيائها أحياء ينفي عنها ما علق بها من غموض وإبهام ، وما داخلها من تحريف وتحوير .

اذ قد اختلف القول في سيرته اختلافا لا يصح الإبقاء عليه بعد هذه المؤتمرات والندوات ، والبحوث والدراسات . واختلف الناس في آثاره كمية ونوعية ، اختلافا ابقى على الكثير منها عرضة للنفي والاثبات ، ومجالا للنعت بمختلف النعوت .

ومع ان جهدا قيما بذلته الدراسات المحدثّة في التعريف بسيرة الرجل وتقييم آثاره فإن جانباً مما اثر عن سيرته ظل يتردد وهما على الأذهان ، وظنا لا يغني عن الحق شيئاً وأستمر يعلق بسيرة الرجل فيصورها حقيقة مغشاة بوهم ، وواقعا مكسرا بخيال .

واكتفاء بما المحت ، واتتصارا للقاء في قاعة البحوث نستودعكم ، آمليّن ان نصل بحوارنا الى الرأي السليم والقول السديد .

ومرة اخرى احييكم باسم المجمع العلمي العراقي ، وتحية اجلال لما آتاه المهد من كرائم الاعمال ، والسلام عليكم ورحمة الله .

كلمة مثل وفود الدول الشريفة

القاه الدكتور كاراكاف رئيس الوفد السوفيتي

السيد ممثل السيد الرئيس المحترم

السادة الزملاء المحترمون

لقد سبقت الاحتفال العالمي الذي يقام في بغداد اليوم احتفالات ومؤتمرات اقيمت في موسكو يومي الثاني والتاسع من ايلول والاحتفالات ومؤتمرات اخرى في الماتا للفترة من الحادي عشر الى الثالث عشر من ايلول ايضا .

كما سبقت الاحتفالات التي اقامتها الاوساط المهتمة بالدراسات الشرقية احتفاء بالذكرى المائة بعد الالف ميلاد المفكر العظيم الفارابي وجهود كبيرة لجمع ودراسة اعمال واثار المعلم الثاني اخذ قسما منها على عاتقه العلماء السوفيت امثال غفوروف وكونايف وكدروف وسكاداف وكريكوريان وغير الالف ، والتي تناولت مختلف جوانب ابداعات المعلم الثاني .

واجريت تنقيبات اثارية في منطقة اوتارا التي خرج منها الفارابي وتم العثور على قطع علمية معدنية وبقايا خزفية وسيراميك وفي الاعوام الاخيرة تم تأليف بحوث باللغة الازبكية لغة ابي نصر الفارابي كما تم اصدار كتب (اراءه الفلسفية) آراءه (الاجتماعية - الجمالية) (نظرياته الرياضية) كتاب (العقل والعلم) . فيما صدر بحثا غفوروف وقاسم جانوف الموسومان باسم « الفارابي في تاريخ الثقافة » « الفارابي وابداعاته العلمية » التي تستدل منها مزايا فكر الفارابي .

وساهم في موسكو والماتا علماء من الاتحاد السوفياتي والعراق وايران وليبيا والجمهورية العربية اليمنية والكويت وجمهورية اليمن الديمقراطية ورومانيا وجيكوسلوفاكيا الاشتراكية فقد استمعوا تقريبا الى مئة محاضرة اشار المحاضرون فيها الى مختلف المشاكل والقضايا واشبعوها بحثا مسن

وجبات نظرهم الخاصة وشارك في ذلك نائب رئيس اكاديمية العلوم السوفيتية الاكاديمي فيدوسيف والاكاديمي غفوروف وكذلك العضو المراسل لأكاديمية العلوم السوفياتية ورئيس اكاديمية علوم كزاخستان السوفياتية (كونايف) وفي محاضراتهم تلك تحدثوا عن القضايا المختلفة في موضوع الفارابي والحضارة الانسانية •

وقد تركزت البحوث في فكر الفارابي على ثلاثة اتجاهات :

(١) الفارابي وتطور الفكر الاجتماعي الفلسفي •

(٢) الفارابي وتطور العلوم الطبيعية •

(٣) الفارابي وقضايا اللغة والفن وعلم النفس •

ولقد اشار المفكرون العظام في الشرقين الادنى والوسط واواسط اسيا وشمال افريقيا الى الاهمية الكبيرة لأرائه وبالنسبة لابداعهم العلمي ان اعمال الفارابي قد ترجمت الى اللغة اللاتينية وقد كان مشهورا جدا في اوربا ويمكن ملاحظة تأثيراتها المباشرة وغير المباشرة في الفلسفة الاوربية وصولا الى فكر اسبينوزا •

وقد اشار المؤتمر ايضا الى دور الفارابي في النضال الفكري من اجل هوية الروح الانسانية وتربية الجنس البشري • ان الاحتفالات بذكرى الفارابي تعتبر عيداً لشعوب الاتحاد السوفيتي وكثير من شعوب الشرق الاوسط عيداً لكل تقدمي العالم •

لقد ولد في مدينة فاراب الصغيرة التي تقع في اراضي كازاخستان الحالية وقد عاش ابو نصر محمد الفارابي سنين طويلة وأبدع ونشر ابداعاته في المراكز العلمية الهامة في الشرقين الاوسط والادنى - كمدن بغداد وحلب ودمشق •

ان اراء الفارابي الفكرية والفلسفية تشكل مزيجا متفاعلا لاجازات عصور مختلفة لجملة شعوب الشرق الاوسط والادنى واسيا الوسطى وكازاخستان وشمال افريقيا كما تعد خطوة متقدمة في عصرنا •

لقد خلف الفارابي مؤلفات في مجالات عديدة علمية وإنسانية وبهذا نحن مدينون لآرائه في علم الجمال وفي المنطق اللغوي والموسيقى النظرية • أن معرفة الفلسفة الاغريقية القديمة المتمثلة في فلسفة افلاطون وارسطو لم تكن بالنسبة للفارابي هدفا بحد ذاته وإنما خدمته منطلقا لبناء افكاره الجديسة فهو كمفكر اصيل استفاد من علوم مجتمع عصره •

ومما يجدر ذكره من مآثر الفارابي على فلسفات الغرب والشرق الادنى على مدى قرون عديدة هو انه وضع امام المعاصرين ايضا مسألة الفلسفة الطبيعية كأساس للاراء المادية بمعزل عن الانغلاق والتزمت •

فهو في رسالته الموسومة عن المتغيرات كان يبحث في الخلود ولا نهاية المادة والطبيعة والظواهر • كانت النتائج لبداية الديالكتيكية فقد وفرت في القرون الوسطى معارف الفارابي اول تصنيف متكامل للعيون يستند على المتطلبات العلمية وخصائص العلوم وقوانينه واساليب ادراكها اي ان الفارابي باعتباره مؤلف بحثين عن « اصل المعرفة » « وعن المعارف » من الممكن اعتباره واحدا من منظري القرون لوسطى البنائي الاتجاه في حين تحتل بحوث الفارابي عن المجتمع والدولة في زمانه مكانة خاصة وامتزج التحديد الطبيعي الضيق لتكوين المجتمع والدولة الاقطاعية الاولى عند الفارابي بانسانية عميقة •

ففي بحثه عن آراء اهل المدينة الفاضلة كان يدعو معاصريه الى مجمع بلا اغتصاب وحروب وسلب ، مجتمع قائم على علاقات الصداقة والتعاون المتبادل بين مواطنيه وفي ذلك المجتمع كما كان يقول الفارابي يرتبط الناس بانسانيتهم وذلك لانهم يعودون الى العنصر الانساني الذي يطمح الى مجتمع يسوده السلام •

وبالرغم من ان انسانية الفارابي كانت ذات صفات تربوية وطوباوية لظروف المجتمع الطبقي الا ان آراءه قد اثرت تأثيرا كبيرا على معاصريه والاجيال التالية •

ان تأثير الفارابي على تطور الفكر الفلسفي والاجتماعي في الشرقين الادنى والاوسط - واواسط اسيا وشمال افريقيا كان تأثيرا كبيرا جدا حتى سموه بالحق ارسطو الشرق •

وقد ظهرت هذه التأثيرات في آراء المفكرين العظام للقرنين العاشر والحادي عشر كالبيروني وابن سينا والشعراء المتخصصين في اللغة والأدب والمؤرخين الكبار أمثال يوسف بلسكونسكي ومحمد كشكاري وابن خلدون وآخرين كثيرين أننا نضمن تميّنا عالياً إنسانية الفارابي ونداءه للتعاون الإبداعي العالمي بين الشعوب •

إن أفكار الفارابي عن ضرورة تطسّر المجتمع والناس على أسس السلم والتعاون المتبادل الذي لم يتحقق بعد في عصره أن هذه الأفكار لا تعتبر عصرية بالنسبة إلينا فحسب وإنما تجد تعبيراً لها في تلك الاتفاقات المحدودة التي تدعو إلى إنهاء الحروب بين الشعوب ونحن على ثقة بأن الاحتفالات بالذكرى المكرّسة للعالم الموسوعي والإنساني الفارابي ستخدم قضية تطوير العلاقات الثقافية والعلمية القادمة بين الدول التي تذكر الفارابي وتقدره حق تقدير ونحن على علم بتلك الجهود الجبارة التي قام بها الزملاء المراقبون من أجل الاحتفال بالذكرى الفارابي •

وأخيراً نتمنى من كل قلوبنا نجاحات إبداعية كبيرة لهذا المهرجان الذي يعتبر مشاركة في قضية تعميق العلاقات الثقافية لمختلف البلدان في مثل هذا المجال لهم إلا وهو مجال دراسة التراث الثقافي القديم وشكراً •

كلمة ممثل الوفود الأوروبية

القاهما الدكتور فان آس
من ألمانيا الاتحادية

السيد ممثل رئيس الجمهورية المحترم
السادة الضيوف الأفاضل

تحية عاطرة وسلاما جما

لست بعضو وفد كما أنني لست ممثل حكومة ، وانما قد وجهت الى الدعوة الكريمة كمتخصص وباحث في الفلسفة الاسلامية . ولهذا لا أقدر أن أتكلم باسم جميع المؤتمرين الغربيين المساهمين في هذا المهرجان . على أنني أستطيع أن أتكلم كأستاذ في جامعة توبنجن الألمانية التي تعد من أقدم الجامعات الأوروبية طرا ، فإن عمرها يرجع الى خمسمائة سنة قد خلون ، وهي بهذا أحدث عهدا من المدرسة الستنصرية التي استتمت برآها لأول مرة في حياتي بفضل دعوتكم الكريمة .

لقد درس في جامعة توبنجن الفيلسوف الألماني الشهير هيغل Hegel ولما أصبح هيغل فيما بعد أستاذا في جامعة برلين درس عليه شخص لم يكن معروفا في ذلك الحين الا أنه سرعان ما اشتهر بعد ذلك الا وهو الفيلسوف المعروف كارل ماركس . ومثلا عرف الغرب الفارابي عن طريق تلميذه ابن سينا فقد عرف الشرق مكانة هيغل عن طريق تلميذه كارل ماركس . ولا أريد ان أوازن أكثر من هذا بين الفارابي وهيغل اذ أن الفرق بينهما فيما ذلك واسع جدا ولا سيما من حيث الزمن . فقد مضت سنون طوال على الفارابي وابن سينا ، بينما ما زلنا متأثرين بفلسفة هيغل وماركس . الا أن الفارابي الذي كان يدعى في عصره (المعلم الثاني) يمكن أن يصير ثانيا معلنا اليوم ، على الأقل في مبدأ واحد : فقد ألف كتابا اسمه (الجمع بين رأيي الحكيمين) ويقصد أفلاطون وأرسطو . وان حكماءنا اليوم بالطبع غير ذلك ، الا أننا يمكن ان نستفيد من المبدأ الذي وضعه الفارابي وهو مبدأ الجمع بين فكرين والخلوص برأي جديد منهما يكون هو طريق الحياة الجديد وهو الطريق الأوسط الذي اشار اليه النبي محمد (ص) في قوله (خير الامور أوسطها) .

وبهذه المناسبة أحيي العراق الذي سارع الى احياء ذكرى هذا الفيلسوف
الاسلامي الكبير في مبادرته الى احياء التراث العلمي القديم في سبيل بناء مجتمع
علمي حديث وأظنني أستطيع الآن ان اتكلم بلسان الوفود العربية أجمع وأعبر
عن امتناننا العميق وشكرنا الجزيل للحفاوة البالغة والرعاية الكبيرة التي
شملنا بها حيثما حللنا *

كلمة ممثل الوفود العربية

ألقاها الدكتور محسن مهدي

من العراق

بسم الله الرحمن الرحيم

سيادة ممثل السيد رئيس الجمهورية

السيد وزير الاعلام

السادة اعضاء الهيئة التحضيرية لمهرجان الفارابي

باسم الوفود العربية التي قدمت لتشارككم في احياء ذكرى الفارابي اشكركم على دعوتكم الكريمة وادعو الله ان يبارك جهودكم في خدمة التراث العربي وتمجيد ذكرى الذين وضعوا أسسه، وسعيكم في السير بالحضرة العربية المعاصرة الى مستقبل زاهر يجمع بين أحياء ماضيها وفهم حاضرها ، ورعايتكم للعلماء العرب الذين كرسوا جهودهم لاحياء التراث العربي وتحقيقه ونشره وتعريف ابناء امتهم به ثم تعريف الامم الاخرى في مغرب الارض ومشرقها بما يحتوي عليه من قيم انسانية فريدة .

ان الوفود العربية - وتضم عددا كبيرا من العلماء الذين درسوا الفارابي وحققوا كتبه وترجموها الى اللغات الاجنبية - تشارككم اليوم وتشارك علماء العراق في احياء ذكرى مفكر وفيلسوف وعلم كان له الاثر الحاسم في توجيه الفكر الانساني في الغرب والشرق . ولكن هذه الوفود تحيي بالدرجة الاولى ذكراه كرائد من رواد الفكر العربي والحضرة العربية فالفارابي تعمق في دراسة العلاقة الوثيقة بين اللغة والفكر وبذل جهودا جبارة في تطوير الجانب الفلسفي والعلمي من اللغة العربية وفي تطوير المصطلح الفلسفي والعلمي العربي ، حتى جمعت اللغة العربية الى فضائلها الجمّة انها اصبحت اللغة العالمية الاولى في مجال الفلسفة والعلوم . وقدم لقراء العربية كتباً في الفلسفة والعلوم قريبة المتناول ، صحيحة العبارة ، سلسلة الاسلوب ، فأصبحت لغة يفهمها كل من أراد التمكن من الفلسفة والعلوم ولا يقدر على الاستغناء عنها اليوم من يريد التعرف على التراث الفلسفي والعلمي الانساني .

ثم ان الوفود العربية تشاركونكم اليوم وتشارك علماء العراق في احياء ذكرى علم من اعلام الفكر الانساني تبنته بغداد فتشقف فيها يوم كانت بغداد عاصمة العلم الاولى في العالم قاطبة . هه تعلم ، وهه درس في مجالس التعليم وهه انشأ المدرسة الفلسفية التي شع نورها الى دمشق والقاهرة والمغرب العربي والاندلس والمغرب اللاتيني من جهة ، والمشرق الى الهند من جهة اخرى . لقد جئنا الى بغداد لنشارككم في احياء ذكرى الفارابي ابن مدينة العلم هذه ، ولنعبّر عن سرورنا لما نشاهده اليوم فيها من حياة علمية جديدة نامية ومن تقدير للعلم والعلماء ، ولنعبّر عن غبطتنا لما نراه من بشائر مستقبل علمي وحضاري زاهر .

سدد الله خطانا جميعا والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته .

المجلة الأساسية الأولى
الفارابي والحضارة الإنسانية: العلم والفلسفة والمنطق

نظرية الخلق عند الفارابي

الدكتور حسين آثاي - تركيا

قبل ان نخوض في البحث عن نظرية الخلق عند الفارابي يجب ان نعرف معنى الوجود ودرجات هذا الوجود . فان معنى الخلق ايجاد شيء ، اي اعطاء الشيء وجودا بعد ان لم يكن شيئا مذكورا ولكن ماهو الوجود والموجود ؟

يقول الفارابي ان الوجود هي كلمة بديهية ولايحتاج الى اي ايضاح ولا يمكن حده منطقيا لانه لا توجد كلمة اوضح واعرف منه . واذا عرف قانما يكون التعريف على سبيل التنبيه على الوجود والوجوب والامكان لا على سبيل انها تعرف بمعان اظهر منها^(١) . ومعنى قول الفارابي هو ان ادراك كلمة الوجود في غاية الوضوح ومع ذلك فمفهومه اعم^(٢) . فان الوجود لايفيد لنا ماهية الشيء ، كذلك لا يكون عنصرا من العناصر المكونة للماهية لانه من لوازم الماهية لامن مقوماتها^(٣) فالوجود عند الفارابي صفة ضرورية لايخرج الماهية الى الخارج اي عالم الالعيان خارج الشعور .

ونستخلص مما سبق المفاهيم الاربعة الآتية للوجود عند الفارابي :

١ - الوجود كلمة بديهية ومعروفة وعامة • ٢ - الوجود ليس الماهية نفسها •

٣ - وليس جزءا داخلا في الماهية • ٤ - الوجود عارض لازم لماهية ومساق لها •

يكاد العلماء يتفقون على ان اول من وضع مسألة المغايرة بين الوجود والماهية ومسألة ايهما اسبق من الآخر ، الوجود ام الماهية ؟ هو الفارابي حيث قامت مناقشة جادة ومباشرة حول هذه المسألة (١) •

واذا ما تكلمنا على الفلسفة في القرون الوسطى فأنتا تفكر تسوأي الفلسفة الاسلامية ، وكذلك حينما تقول الفلسفة الاسلامية يخطر ببالنا الفارابي بغير منازع • اذا تباحث فلاسفة عصرنا عن الفلسفة في القرون الوسطى حول المغايرة بين الوجود والماهية ، وان الرأي السائد في ذلك هو : ان الماهية تأتي في الاول ثم يأتي الوجود ، فإنه مما لاشك فيه انهم يقصدون الفارابي في هذا الرأي • فالكتاب الذين يكتبون في هذا الموضوع كثيرا ما يعتمدون على المناهج والمصادر الثانوية • وكذلك هناك من يدلون بآرائهم بعد قراءتهم كتب الفلسفة كالصحف قراءة عابرة سريعة •

فالفارابي حينما يميز بين الوجود والماهية لم يصرح لنا بوضوح ايهما اسبق من الآخر • فلو كان الفارابي بين لنا اسبقية احدهما على الآخر ، لكان هذا مخالفا ومضادا لنظريته الفلسفية في الموضوع •

(١) الميرون ٥٦ ، ديتريس ، الدعوى القلبية حيدر اباد .

(٢) السياسة المدنية ، ٥٠ بيروت .

(٣) التعليقات ٦ ، الميرون ٥٦ .

(٤) انظر : نظرية الخلق عند الفارابي وابن سينا للمؤلف باللغة التركية من ص ٧ ، ١٥ ، انقرة ١٩٧٤ .

Robbert Hamui, Al-Farab's Philosophy and its Influence on Scholasticism, 32, Sydney, 1928.

R. Hammond, The Philosophy of Al-Farabi, 19 N.Y., 1944.

E. Gilson, Being and Some Philosophers, P. 75, 1949.

فنحن من جانبنا اذا قلنا بأسبقية الماهية مثلا يجب علينا الاجابة على هذا السؤال : هل الماهية موجودة لتأتي اولا ؟ فحينئذ يجب علينا اجابة السؤال عن ذلك : الم يعط الماهية وجودا قبل ان توجد ؟ وهذا يستلزم تحصيل الحاصل على اصطلاح المتكلمين وهو محال . نعم يلزم الاجابة على مثل هذه الاسئلة . وقبل ان تفصل الكلام في الماهية والوجود ينبغي ان نصل الى نتيجة وهي : ان المغايرة بين الوجود والماهية ليست الا في التصور الذهني فقط ، اما في عالم الموجودات الذي هو خارج عن التصور الذهني — يعني في الالعيان — فإنه لا توجد مغايرة بينهما بتاتا ، فان الماهية والوجود موجودان معا في شيء موجود واحد .

لقد حقق الفارابي للفلسفة بالمغايرة بين الماهية والوجود معنيين بل معاني ثلاثة .

المعنى الاول : عدم المغايرة بين الوجود والماهية على معنى انه لا ينسب الوجود للماهية والماهية للوجود لان النسبة توجب المغايرة ورفع المغايرة رفع النسبة وثبات العينية ، وهذا المفهوم يتحقق في واجب الوجود ، يعني ان وجوده ضروري لذاته^(٥) ولا يمكن تصور ماهيته بدون وجوده . وعلى ذلك فهو الذي وضع عينية الماهية والوجود في واجب الوجود .

المعنى الثاني : المغايرة بين الوجود والماهية بمعنى انه لا توجد علاقة بين الماهية والوجود نظرا لمفهومهما المتبادر الذي يتحقق في ممكن الوجود . الذي فيه مغايرة الماهية للوجود . وبما انه لا توجد علاقة او نسبة بين الماهية والوجود في واجب الوجود ، من السخف ان يسأل : بما انه لا يوجد هناك في واجب الوجود مغايرة ومباينة بين ماهيته ووجوده ، فن الذي منح لماهيته الوجود ؟ وعلى هذا ليس من المعقول ولا من الممكن ان يبحث عن علة او سبب لواجب الوجود ، بينما من الضروري ان يسأل عن علة او سبب لممكن

(٥) الميرون ٥٧ دبتريس .

الوجود الذي يحتاج في وجوده الى غيره لايجاد نسبة وعلاقة بين ماهيته ووجوده . وهذا السبب او العلة هو ان يخلق الشيء غير الموجود بعد ان يوصل ويوحد في عالم الالعيان بين ما يتصور مفارقة في الذهن من الوجود والماهية فيصبح الشيء موجودا في الخارج^(٦) .

اما المعنى الثالث فان الفارابي كما ذكرنا ، يقول ان الوجود عارض للماهية ، ولكن هذا العرض ليس بمعنى العرض في المنطق والفلسفة الذي يقوم بالجوهر كما بينه ارسطو وغيره ، لانه على هذا يجب ان يكون الوجود من المقولات العشر ، ويجب كذلك ان يكون الشيء او الجوهر موجودا قبل ان يتصف بالوجود . فان الوجود اذا اعتبر مثل الابيض يمكن ان يزول ويستبدل به عرضا آخر كالاسود مثلا .

فالوجود ليس من امثال هذه الاعراض عند الفارابي ، وانما هو عرض بمعنى ان يعرض ويحدث ويحصل وهو بمعنى المصدر او بالمعنى اللغوي ، عروض او عرض الوجود حدوته وحصوله وظهوره الى عالم العيان .
فاتنا اذا اردنا ان نعرف ايها اسبق من الاخر الماهية او الوجود ، يمكن

(٦) فان الفارابي يستعمل الهوية في معنى الوجود ويبينها بانها عينية الشيء وخصوصيته ووجوده المنفرد له (التعليقات ٢١) . وعلى هذا فان هوية الشيء هي وجوده الخارجي . وماهية الشيء هي وجوده الذهني . فان لكل شيء له هوية وماهية بما ان وجود الشيء مغاير لماهيته في الممكن . فان الرجل مثلا اذا ادرك وفهم ماهية الشيء فانه لا يفيد انه قد ادرك وجوده او هويته . فاذا كان ادراك الوجود لا يستلزم ولان يستتبع مفهوم الماهية فهو ليس بشئ ولاجنس ولافصل ولامرض لها منطقيا . فان احدا اذا ادرك ماهية الانسان فهو لا يدرك نتيجة لذلك وجوده (الفصوص ٦٦) خلافا = لارسطو فانه لا يفرق بين الماهية والوجود ، وعنده الذي يدرك ماهية الانسان فهو يدرك وجوده (مابعد الطبيعة ١.٣١ ، أب ، ابن رشد تفسير مابعد الطبيعة ٢/٨٢٣ - ٨٣٣ - ٤ ، نظرية (الخلق عند الفارابي وابن سينا للمؤلف ص ١٥) .

لنا ان نقول اذا نظرنا من جهة الحصول والظهور الى الخارج يكون الوجود اسبق بالنسبة لمعرفة ، لانا حينئذ نتحقق الماهية عندما كانت موجودة اي بعد اتصافها بالوجود في الخارج . واذا اعتبرنا امكانية الشيء بانه يحتمل ان يكون موجودا نظرا لماهية الشيء نفسها ، يمكن ان نقول ان ماهية وامكانية الشرح تسبق الوجود في الذهن ، اي اننا نتصور وتخيّل شيئا ما ثم نهكم عليه بان ماهيته ممكنة الوجود او متمتعته ، ثم اذا تحققنا امكانيته نبحث عن اتصافه بالوجود الخارجي .

فصعوبة البيان والايضاح في هذه المسألة تنشأ عن عدم مشاهدة الانسان حصول وخروج شيء من العدم الصرف تحت تأثير الفلسفة المادية والعلوم التجريبية . وهنا يحاول الفارابي ان يصل الى توفيق مرض بين الخلق من العدم المحض وهو الابداع عنده وبين الخلق من شيء واهمية هذا التوفيق ، على ما يبدو لنا عند الفارابي هي اثبات الصانع وبوصفه وجعله منشأ لوجود غيره من الممكنات الموجودة واعتباره في درجة اعلى مغايرة لدرجات الماهيات الممكنة الموجودة ولتوضيح فكرته هذه يقول : فيعرض له ان الممكن ان يكون وجوده بغيره^(٧) ويتبين من قول الفارابي هذا انه استعمل العرض بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي . فان يعرض للممكن وجود معناه ان يكون موجودا ويحصل بعد ان لم يكن حاصلا وموجودا او يحصل له الوجود دون ان يكون الوجود مستبدلا بغيره كما في استبدال الاعراض الزائلة .

لقد تبين مما سبق انه لا يوجد لواجب الوجود وهو الله تعالى سبب او علة عند الفارابي . اما ممكن الوجود فله سبب ومعنى الامكان هنا : ما يتساوى طرفاه ، اي ان وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته سياتي ، وبتعبير آخر انه يرجح احد طرفيه على الآخر نظرا لذاتهما بلا مرجح ثم اذا اثقلت كفة طرف الوجود للممكن ، يكون الوجود ضروريا له من جانب واجب الوجود ، فيوجد هذا الممكن خارج الذهن . فهذا الموجود قد اكتسب صفة واجب الوجود من غيره .

(٧) الدعوى القلبية ٢٤ ، نظرية الخلق عند الفارابي وابن سينا لنلمؤلف ، ١٩٠ .

ومن هنا يتضح لنا الطريق الى الوصول الى ان للوجود مراتب ثلاثة عند الفارابي .

المرتبة الاولى ، واجب الوجود لذاته وهويته عين ذاته (A)

والمرتبة الثانية ، ممكن الوجود من ذاته واجب الوجود من غيره

والمرتبة الثالثة ، الممكن الحقيقي ، وهو الذي وجوده وعدمه سيان .

ويمكننا ان نبين هذا المفهوم بما يلي : الشيء الموجود بالفعل ينقسم الى قسمين أ - واجب الوجود بأعتبار ذاته ، ب - واجب الوجود بأعتبار غيره . وهذا الاخير يكتسب وجوبه من واجب الوجود . ويبقى لدينا ممكن الوجود . وانما يسمى بهذا الاسم مجازا ، لان الامكان لم يكتسب الوجود ، وتسمية الممكن او بالاهرى ووصف الممكن بالوجود ينبغي ان لا يجلب الى ذهننا فكرة ترجيح جهة الوجود على العدم ، لانه لا ترجيح هناك بعد بلا مرجح ، ولم يوجد بعد ، ولكنه يحتمل ان يوجد في المستقبل بالفعل او لا يوجد ، او يبقى على الاحتمال الاصلي .

وحينما تسكلم عن نظرية الخلق عند الفارابي ينتقل ذهننا الى مفهوم واجب الوجود لذاته وواجب الوجود بغيره والمناسبة بينهما . فلذا يجب علينا ان نتصور او نتخيل معنى او ماهية تلك المناسبة او العلاقة ماهي ، اهي مناسبة وعلاقة بين الخلق والمخلوق او بين الموجود ام شيء اخر ؟

ويمكن ان تناول النظريات الفلسفية التي تقدم بها الفلاسفة والفارابي من جملتهم حول ايضاح وبيان هذه المناسبة عبر التاريخ في ثلاث نظريات اساسية :

١ - نظرية العلمية او السببية : وهذه النظرية أوجدها ارسطو . ولكن بعده اصبحت ملكا للفلسفة . فواجب الوجود هو السبب الاول يعني انه العلة الاولى . فوظيفته تحريك المعلول او الشيء المسبب فقط . ولهذا السبب سمى ارسطو العلة الاولى المحرك الاول . الا ان المحرك لايد وان يصرف جهدا عند التحريك . ولكن ارسطو خوفا من انتهاء مجهود المحرك الاول وفي

(A) الفصوص ٦ ، ٦٦ ، ديتريس .

يوم من الايام ، اراد ان يحصل على عدم اجهاد المحرك ، وبذلك قبل فكرة جديدة لحل المسألة قائلا : ان المحرك الاول لا يتحرك ، وسمى العلة الاولى محركا ساكنا لا يتحرك . وهكذا رأى ارسطو اذليسة الكائنات كما اتى بنظرية ابدية العالم . فمناسبة العلة والمعلول في نظرية ارسطو مناسبة ديناميكية دائمية ، وقد فارق نظريته في العلل الطبيعية وذهب مذهبا اخر في ما بعد الطبيعة بان سلب الفاعلية عن العلة الاولى وهو الصانع تعالى . ولما الفارابي فمع قبوله العلل الاربع الطبيعية ، طبق العلة الفاعلية على العلة الاولى في ما بعد الطبيعة ، وهنا خالف المعلم الثاني المعلم الاول ، وان كان الفارابي قد قرب من نظرية الخلق ، فإنه يبدو انه قد اضطر لذلك اى اسناد الفاعلية للعة الاولى توفيقا بين افلاطون والفكر الاسلامي من جهة وارسطو من جهة ثانية ^(٩) .

٢ - نظرية الفيض او الصدور . فيض الكائنات وصدورها عن الواحد البسيط ^(١٠) . تنسب هذه النظرية في تاريخ الفلسفة الى افلوطين . وفي هذه النظرية تفيض الموجودات عن الموجود الاول ، مثلما تظهر الحرارة من النار ويصدر النور من الشمس ومع ذلك يوجد بينهما مغايرة فان النور ليس هو الشمس عينها وان الشمس ليست هي النور نفسه . الا ان السالكين مذهب وحدة الوجود اعتبروا هذه النظرية منبعا ومصدرا لنظريتهم ولمذهبهم . وان كان الفارابي لا يؤمن بوحدة الوجود فقد بحث عن هذه النظرية في كتبه ، غير انه عندما بحث عنها لم يستعمل هذه الفكرة لايضاح العلاقة بين واجب الوجود وممكن الوجود واستعملها فقط لكي يوضح المناسبة بين الواحد الفرد والكثير لان هناك فرقا كبيرا بين علاقة الخالق للمخلوق وبين الواحد للكثير . وهذه النظرية وضعت لبيان صدور الكثرة عن الواحد وهو العقل الاول الذي ابدعه الصانع . ونظرية الخلق هي لايضاح ابداع العقل الاول من قبل الخالق . وعلى هذا تكون نظرية الصدور في المرتبة الثانية في نشدان العلاقة بين الصانع والمصنوع .

(٩) العيون ٦١ ، الصوص ٧٨ ، النكت ١١٠ ، طبع ديتريس ، السياسة ، ٢١ ، شيخو ، الدعوى القلبية ٩ حيدرabad ، ارسطوطاليسس ، ٩٣ ، ١١٤ نشر محسن مهدي ، الجمع ، ١٠٢ ، بيروت .
(١٠) الزينون ٦ .

فان الفارابي يستعمل خمس كلمات لبيان العلاقة بين الصانع وبين سائر الموجودات في هذه النظرية هن : الفيض والصدور ، والعقل أي العقل ، والحصول ، والخامس ، ان يوجد عنه ، وهذه الخامسة كانها وضعت لسلب الارادة التي هي العناية والرضا عند الفارابي خلافا لما يفهمها المتكلمون وهم فلاسفة الدين ، ومع ذلك فان الفارابي قد استخدم هذه الكلمات الخمس بصورة دقيقة جدا واسلوب بديع بحيث يحس ويشعر الانسان بأنه في اسلوبه ذلك قد قصد الاعتماد عن وحدة الوجود •

وقد قلنا كما قال غيرنا ان نظرية الفيض لبيان الكثرة في الكون ، ولكن القول الحق ، انها ، على ما ارى ، لشي اهم من ذلك وهو الايضاح والبيان بان الكون قد اوجد وخلق لالغرض ولا لسبب ولانفاية ليصل اليه الصانع بابداع الكون ويكتمل بصنعه هذا لانه ليس لفعله علية ولا يفعل فعله لاجل شيء اخر غير ذاته (١١) •

والاخرى والانسب ان تفصل بين نظرية الفيض ، وهي تعتبر من نظرية الخلق عندنا ، وبين نظرية العقول ، او المراتب او مراتب الموجودات • واذا امعنا النظر في افادات الفارابي ، نرى هذا التقسيم او التفريق بين النظريتين سالما ومضبوطا ومنطقيا على ما يرمي اليه من المعاني • وانه من الصعب ان يرى الانسان نظرية العقول وعددها معقولة المعنى ، ولكنه من الممكن ان يتعقل معنى او يتفلسف في نظرية الفيض ، عندما لا تعتبر هي نظرية الخلق ، ويجد لها مفهوما معقولا •

٣ - نظرية الخلق ، فانها تبين لنا ان الصلة بين واجب الوجود وممكن الوجود هي مناسبة بين الخالق والمخلوق وهذه النظرية قد نالت اهتماما بالغا من قبل فلاسفة الدين اي المتكلمين • ومع ذلك فانه من الواجب علينا ان نقول ان هذه النظرية لم يات بها في الاصل فلاسفة الدين الى الفلسفة ، ولكن الفلاسفة انفسهم اتوا بها ليشرحوا صلة الصانع بالكائنات وعلاقته بها • غير ان فلاسفة الدين قد شغفوا بها لموافقته مفهوم الصانع عندهم •

(١١) المدينة الفاضلة ١٥ ، ١٦ ، ٢٠ ديتريس ، السياسة المدنية ، ٤٨ ، ٥٠ ، بيروت ، الدعوى القلبية ، ٥٤ ، التعليقات ٢ الزينون ٦ الميون ٥٨ ، ٥٩ •

وبعد لحظات وجيزة سوف نرى — حينما نتكلم عن نظرية الخلق عند الفارابي — ان هناك فرقا بين فهم الفلاسفة لنظرية الخلق وبين فهم المتكلمين . لقد قلنا فيما مضى ان المسكن هو مغايرة بين الماهية والوجود . فتوحيد الماهية والوجود جعل او اخرج الممكن الى حيز الموجودات . وهو الذي يعمل هذا التركيب والتوحيد يسمى العلة الفاعلة ، وهكذا يوصف واجب الوجود بكونه علة أو سببا لانه يقوم بفعل من الافعال . الا اننا يجب ان نلاحظ هنا نقطة هي ان العلة الاولى عند ارسطو كان ساكنا ، كما علمنا ، ولذلك فهو لم يقيم بأي فعل من الافعال ، وتفهم من هذا ان ارسطو عندما غير مذهبه في نظرية العلية في الطبيعة وذهب الى مذهب آخر في ما بعد الطبيعة كانه هرب من المشكلة دون حل مرض بينما يرى الفارابي رأيا مخالفا لارسطو انه من الممكن ان تحل المشكلة القائمة في الصلة بين واجب الوجود وغيره من الممكنات في ضوء الفلسفة الطبيعية .

وهنا تساهل كيف يوجد واجب الوجود ممكن الوجود ؟ لان ممكن الوجود شيء غير موجود اصلا ، وكيف يسكن عبر الهاوية السحيقة بين الوجود والعدم حتى يتصل واجب الوجود بممكن الوجود ؟ وهذه هي المسألة العويصة التي لا تزال تحتاج الى حل . هناك خالق ومخلوق وبعبارة اخرى علة ومعلول فالفلاسفة الذين يقبلون تأثير العلة وانها قد اوجدت المعلول ، يختلفون فيما بينهم في كيفية هذا التأثير ولذلك ظهرت في عالم الفكر النظريات الثلاث السابقة الذكر . لو اننا رفعنا عدم الحركة عن العلة الاولى كما عند ارسطو وبعبارة اخرى لو وصفنا العلة الاولى بالفاعلية لاستطعنا الحصول على العلة التي تقوم بفعل الخلق ، وهكذا يمكن لنا الوصول الى توحيد بين نظرية العلية ونظرية الخلق في نظرية واحدة او ايضاح نظرية العلية بنظرية الخلق او بالعكس ، فيصبح واجب الوجود علة وخالقا وموجدا بمعنى واحد .

ونرى الفارابي انه يقبل نوعين من الخلق اولهما : الابداع ، وثانيهما : الخلق . فلنرجع الى ما بينا في السابق لكي تفهم الفرق الفلسفي بين هاتين الكلمتين . وقد قلنا فيما سبق ان وجود الممكن وعدمه متساويان . وهذا تعريف للممكن الحقيقي . انما هو اذن الشيء الممكن الذي يتعد عن الوجود

والعدم بمقدار معين واحدا ؟ اي الذي يوجد في المسافة الموجودة بين الوجود وعدم الوجود على السواء . فالكائنات قد خلقت من هذه المادة غير المعلومة . واسم هذه المادة عند الفارابي « الامكان » واذا كانت الكائنات قد خلقت من الامكان ، فاننا نصل الى نتيجة ان الكائنات لم تخلق من العدم ، بل خلقت من شيء غير معلوم ومعين وهو « الامكان » وعلى هذا ، فان الشيء الموجود قبل ان يخلق كان ممكنا ، يعني فيه امكانية الخلق والايجاد . ومعنى ذلك الى امكانية الخلق في شيء موجود قبل ان يوجد ذلك الشيء . الامكان مثلا ، النقطة في مركز الدائرة . والنقطة المتقابلتان في القطر ، احدهما طرف الوجود والاخر طرف العدم وهما متساويان في البعد عن المركز . فالكائنات خلقت من هذه النقطة التي بعدها عن الوجود والعدم بعد واحد بترجيح طرف الوجود .

فالفارابي الذي كان متأثرا بنظرية الفلك القديمة يواجه هنا مسألة صعبة ، هي ان الاجرام السماوية تعتبر مقدسة ولا يوجد فيهن نقص او عيب . وهنا يدخل في مسألتنا رأي اخر لارسطو وهو ان الشيء في حالة الفعل افضل واقدس من الشيء في حالة القوة ، ولكي يكون الشيء مقدسا ينبغي ان لا يكون في حالة القوة باي حال من الاحوال واذا طبقنا هذه القاعدة على الاجرام السماوية لان تكون مقدسة تمام التقديس يجب الا يكن قد خلق من الامكان الذي يتقدم هذه الموجودات . فلو قبلنا من الامكان الذي هو نوع من القوة فهي قبل هذا الخلق في حالة من القوة . ومن البديهي على النظرية السابقة ان هذا المفهوم يجلب لتقديسها نقصا وعيبا وينزلها من درجة التقديس .

وقد يتساءل المرء : كيف يقبل بان الاجرام السماوية لم تخلق من الامكان ومع ذلك اعتبر من الممكنات ؟

ونجيب على هذا السؤال بما يلي : نعم كل شيء ممكن قد خلق من الامكان . وكذلك الاجرام السماوية ممكنة وهن ايضا قد خلقن من الامكان ، ولكن امكانية الاجرام ما كانت موجودة قبلهن وقبل خلقهن ، بل وجدت معهن في آن واحد . وهكذا يقول الفارابي ان الاجرام السماوية

لم تخلق من شيء وهو الامكان بل خلقت من العدم الصرف • لانه اعتبر
امكانية هذه الاجرام السماوية موجودة معهم ولم تض عليهن حالة من
القوة بتاتا • ولذلك استعمل الفارابي كلمة « الابداع » لشرح خلقه
الاشياء من العدم الصرف التي لا تكون في حالة من القوة وهي الاجرام
السماوية التي هي موجودات فوق القمر • اما الموجودات تحت القمر فهن
قد خلقن من امكان ، غير ان امكانيتها كانت قبل خلقهن ولم تكن معهن •
ولهذا السبب تعتبر هذه الموجودات ناقصة قابلة للتغير في كل آونة • ثم
يستعمل الفارابي كلمة الخلق او كلمة « الحدوث » ليوضح لنا ان هذه
الاشياء قد خلقن من الامكان ، ومعنى ذلك خلقن من شيء وهو ايجاد شيء
آخر •

ومن الخطأ حصر ارجاع سبب ابداع الاجرام السماوية كما شرحنا الى
قدسيتهما ، بل هناك سبب اهم من هذا وهو : رفع الزمان وازالة
مفهومه • الا اننا اذا فرضنا خلق الاجرام السماوية من الامكان الذي اتى قبلهن
فقد يخطر ببالنا هذا السؤال: مامدة هذا الزمان الذي وجد فيه الامكان قبلهن
أي كم طول الزمان الذي كانت فيه الاجرام السماوية وهي في حالة الامكان
أي القوة ؟

ومهما تفكرنا في قصر مدة هذا الزمن فانه مما لاشك فيه ان هناك
مدة متصورة لازمة التصور عند الفلاسفة وموهومة عند الغزالي بما يفيد
مفهوم القبلية ، لان هذه المدة من مستلزمات مفهوم القبلية ، اذ الفعل له
بداية ، وهذا مما لا ريب فيه • فان لكل بدء قبل • ولو كان الزمان عبارة
عن عد الحركة التي هي فعل الخلق • لكان للزمان بداية وكذلك له قبلية ،
ولو على اعتبار قول المتكلمين بأن الزمان مع الخلق مساوق له واذا وجدت
مثل هذه المدة فهناك بطبيعة الحال زمان • فاذن لا بد وان يمضي زمن قبل
الخلق ، وحينذاك السؤال الاتي يجد طريقا الى فكر الانسان : ماذا فعل
الخالق في تلك المدة وان كانت قليلة وقصيرة جدا ؟

فاذا قلنا ان العلة الاولى اي الخالق لم يقم باي فعل من الافعال قبل ان

يخلق العالم فقد يضطرننا هذا الى اجابة اسئلة كثيرة مما يصعب الاجابة عنها .
ومنعا لهذه الاسئلة والمعارضات الفلسفية قال الفارابي بضرورة خلق الاجرام
السماوية من العدم الصرف ، وانها لم تخلق من شيء موجود قبلها . وتعتبر
هذه الاجرام بهذا المعنى ازلية لان حالة القوة لم تمر عليها اذ لا يوجد زمان
فلا اجرام السماوية غير موجودة فيه بالفعل . ولو كانت الاجرام في حاله
القوة أي الامكان في زمن من الازمان أو بالاحرى في مدة من المدد لعاد
السؤال السابق ، وماذا كان يفعل الصانع في تلك المدة ؟

وهكذا نفهم سبب استعمال « الابداع » وغايته هذا الاستعمال
هي : تحقيق خلق الكائنات من العدم الصرف ثم ازالة الخلق والمحافظة على
دوام الكون وابديته . لان الابداع ايجاد شيء لا عن شيء دفعة (١٢) .
يتفق فلاسفة الدين ، علماء الكلام مع الفارابي في أن الكائنات قد
خلقت من العدم الصرف . الا انهم يختلفون عنه في مفهوم خلق الكائنات
من الازل . والحقيقة ان علماء الكلام قد قبلوا وجود الزمان حسب تعريف
ارسطو حيث ان الزمان عبارة عن تعداد بوحدته الحركة ويعتقدون كذلك
بانه لا توجد حركة قبل خلق الكائنات . وان تصور وجود الزمان قبل خلق
الموجودات . كما يرى الفارابي والفلاسفة الآخرون يكون مناقضا ومضادا
لتعريف الزمان السابق الذكر .

وجدير بالذكر ان هذا الاختلاف ذو اهمية بين علماء الكلام والفارابي .
فان الفارابي يرفض ان تكون هناك مدة موجودة قبل ابداع الكون ويسد
فعل الابداع الى ذات الله تعالى ويجعل صفة الخالقية صفة ذاتية له ازلية .

(١٢) الجمع ، ١٠١ ، ١٠٣ ، بيروت ، الدعوى القلبية ، ٤ احب ان اقول هنا
كلمة حول كتاب الجمع . وهي ان بعض الكتاب كانوا ينقصون من قيمة
الكتاب واره الفارابي فيه لاستناده على اثنولوجيا لافلوطين وهو يظن انه —
لارسطو . ولكن اذا انعم النظر في المواضع التي ذكر فيها اثنولوجيا يرى
انه قد ذكر في مسائل قليلة ومع ذلك فان الفارابي قد استند فيها
على مصادر أخرى ولذلك يمكن لنا ان نقول بان اثنولوجيا اذا كان معروفا
عنده منسوبا لصاحبه الحقيقي ، فان الفارابي كان قادرا على التوفيق
بين الحكيمين بشكل لا يختلف من الشكل الحالي . ومع ذلك
فان الكتاب يفيدنا بثلاثة مناهج مهمة في قراءة الكتب الفلسفية وهي :
منهج للبحث ، والفهم ، والكتابة . فعلى قارئ الفارابي ان يحاكمه
على ما حاكم هو الآخرون من المبادئ والمناهج الفكرية الفلسفية .

وبهذه الصورة يرفع وجود المدة التي تتصور بين الخالق والمخلوق • اما علماء الكلام مع قبولهم وجود الزمان كما في تعريف الفلاسفة فلسم يقبلوا وجود زمان متصور بين الخالق والمخلوق • فالفارابي والمتكلمون يصلون الى نتيجة واحدة مشتركة وهي وجود الزمان السابق على الابداع والايجاد ، ويختلفون في المطلوب حيث غاية الفارابي ان يسد باب الاسئلة التي سترد ما اذا كان الباري تعالى غير فاعل فعل الخلق من الازل أي شيء محض وحرك ارادته حتى أبدع العالم بعد ان لم يكن مبدعا له من قبل ، او أي شيء منع ارادته من ان يخلق العالم قبل ذلك ؟

والمتكلمون اعطوا اهمية كبيرة لحرية الارادة لله تعالى وقالوا بعدم ازلية الخلق • وقال الفارابي تأييدا لرأيه فان الكون يوجد عنه تعالى بالضرورة والمتكلمون يقولون باختياره تعالى^(١٣) • ومن ثم يصعب حل نقطة الخلاف بين الفارابي وبين علماء الكلام • لان الفارابي بقوله «ظهور الكائنات بالخلق الازلي» لا يريد ان يعطي لارادة الصانع صلاحية كما يفهمها المتكلمون • وغايتهم في عدم قبول خلق الكائنات من الازل ، انهم يريدون ان ينزهوا الباري تعالى عن ان يكون مثل العلة الاولى عند ارسطو ساكنا لا يفعل شيئا وان يكون محروما عن الارادة او سالب الحرية وغير حر فيما يصدر عنه او يبدع ، وارادوا أن تكون للارادة الحرية الكاملة المنسوبة لله تعالى صلاحية اوسع في خلق الكون •

فالفارابي حينما قال بواجب الوجود يفهم قوله على معنيين :

المعنى الاول : عدم وجود علة لوجوده

المعنى الثاني : كون وجوده يستلزم وجود موجودات اخرى • ويشترك معه علماء الكلام في المعنى الاول ويقصدون هذا المعنى حينما يقولون بواجب الوجود • ولكنهم لم يقبلوا المعنى الثاني لسلبه ارادة الله تعالى الحرة • ومن ناحية اخرى فان الفارابي يعترف بارادة الله ولاينكرها ولكنه يوضحها بالمعنى الذي يناسب فهمه لواجب الوجود •

(١٣) وهنا نقطة الالتقاء بين الفارابي والماتريدي الذي يقول بأزلية صفة التكوين وانه يفارق الفارابي في عدم قبول المكون أي المخلوق ان يكون ازليا (انظر تفصيل ذلك ، تبصرة الادلة لابي المعين النسقي ، ١٠٧ - ب ، جارا لله الرقم ١١٢٨ - مكتبة سليمانبة الاستانة .

كتاب احصاء العلوم للفارابي والمنهج العلمي

الدكتور صالح خ . العمارة - الاردن

يذكر الاستاذ محسن مهدي في مقدمته لكتاب « الحروف »^(١) للفارابي يذكر المناظرة الطريفة جدا ، التي وقعت سنة ٨٣٢٠ هـ في مجلس الفضل بن جعفر بن القرات وزير الخليفة المقتدر آنذاك . هذه المناظرة التي كانت حديث « علية القوم » في بغداد .

والمناظرة وقعت ما بين ابي سعيد (السيرافي) اللغوي الفقيه المتكلم ، الذي اخذ عن ابي السراج المتوفي حديثا^(٢) ، وما بين ابي بشر متى بن يونس المتوفي سنة ٨٣٢٨ هـ ، وكان هذا الفيلسوف قد قدم حديثا الى بغداد واجتمع اليه الناس في مجلس التعليم وسار الحديث عن مجلسه ، وما يقوله فيه في توضيح المنطق وما يدعيه من ان النحويين مع اللفظ لا المعنى .

هذه المناظرة انتهت - وكما تتطلب الظروف على ما يبدو - انتهت بانتصار ابي سعيد على مجادله ومنافسه . واعتبرت في اوساط بغداد الادبية والعلمية انتصارا للنحو على المنطق وللنحويين والمتكلمين على اصحاب المنطق والفلسفة .

فمن اسباب اندثار متي انه لم ينظر في النحو وأحكام اللغة ، وكان يجهل الحروف ومعانيها ومواضع استعمالها ومع ذلك يدعي ان النحويين لا يعرفون مواقع الحروف . فنجح السيرافي في اظهار جهل متي في اللغة العربية ونحوها وفقهها ، وعدم غناء تضييحه للمنطق وادعائه أنه لا حاجة بالنطقي الى النحو وعجزه عن اقناع النظارة بصحة ما يقوله في صلة المنطق بالنحو وبين ان متي يتحدث عن الصلة بين امرين لا يعرف شيئا عن احدهما .

والمناظرة جرت في مجلس عام حضره « اقوام » كتبوها في الواح كانت معهم ومحابر أيضا ... وهوض المجلس وأهله يعجبون من جاش ابي سعيد السيرافي الثابت ولسانه ووجهه المتهلل ... وكان للسيرافي يوم المناظرة أربعون سنة ومتي يومئذ شيخ كبير يربو على الخامسة والسبعين . والسيرافي كان معروفا بالدين والجد والفضل والزهد بالدنيا . ومتي مشهور عنه انه

كان يملئ ورقة بدرهم مقتدرى وهو سكران لا يعقل وتهكم ، وعنده ، انه في ربح وهو من الأخسرين أعمالا والاسفلين أحوالا .

ان انتصار السيرافي على متي في المناظرة لم يكن انتصار رجل على آخر ، أو انتصار فن على فن فحسب ، بل نصر للادب والكلام ، مما أثار في قلوب الناس شكوكا في فوائد المنطق والفلسفة ودعوى أصحابها^(٢) .

لقد ذكرت أكثر المصادر عن علاقة الفارابي بمتي هذا ، وقال أكثر من مصدر أن الفارابي قد أخذ عن متي المنطق وأن متي كان أسن من أبي نصر ، وأبو نصر أحد ذهنا وأعذب كلاما^(٣) .

والفارابي كان يومئذ في بغداد يدرس المنطق والفلسفة يقرأ مع تلامذته ويملي عليهم شروحه لكتب المنطق وما كتبه في علاقته بالنحو . . . وكان بين تلامذة الفارابي من يحضر مجلسه ومجلس متي .

ويقول الاستاذ محسن مهدي في تعليقه على هذه المناظرة الشيقة : « يخيل الي أن المناظرة التي جرت بين متي والسيرافي أدت بكثير من تلامذة الفارابي الى ان يسألوه كيف يجب هو عن الأسئلة التي أثارها السيرافي في اللغة وصلتها بالمنطق وبغيره من العلوم » . مما لم يتمكن من الاجابة عنه أو أجاب عنه اجابة غير مقنعة وذلك — وهذا أمر بالغ الاهمية — لان الفارابي كان الى علو شأنه في المنطق عارفا بالعربية وفقهها ونحوها ، أخذها عن أبي السراج امام زمانه في هذه الفنون .

ويبدو أن الفارابي ذهب يجب هذه الأسئلة فأظن في أصل اللغة والنحو وفي نشأتها وفي صلتها بالفلسفة والملة . . . وان كتاب الحروف (وغيره) هو نتيجة تلك الحلقات^(٤) وضمنها على ما يرجح كتاب احصاء العلوم . لاشك أن الفارابي قد شارك في الجدل الدائر في أيامه حول المنطق والنحو وأغلب الظن أنه استاء من هجمة بعض النحويين على المنطق وادعائهم أنه « فضل لا يحتاج اليه » . « لمن كن كامل القريحة بحيث اضطر الى درء هذا الزعم بقول مكافيء له تماما يذهب فيه الى أن قول من زعم « أن المنطق فضل لا يحتاج اليه هو « كقول من زعم أن النحو فضل » . اذا قد يوجد من الناس من لا يلحن أصلا من غير ان يكون قد علم شيئا من قوانين النحو . ومع ذلك

يقول الأستاذ فهمي جدعان « ان الفارابي يلتزم حدود الواقع حين يقرر ان المنطق يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي من قوانين الألفاظ »^(٦) ، وانه ينفارقه في ان علم النحو انما يعطي قوانين تخص ألفاظ آمة ما وعلم المنطق انسا يعطي قوانين مشتركة تعم الأمم كلها^(٧) .

في خضم هذا الجدل القائم في بغداد دار السلام آنذاك وفي جو هذه المناظرات العلمية الشيقة التي أعطت طابعها للعصر كله نجد الجواب لماذا الفارابي قد خصص الفصل الثاني من كتابه « احصاء العلوم » بكامله لعلم المنطق ، فاصلا اياه عن الفلسفة (كما فعل أرسطو) ، فقد قدم الفارابي المنطق على سائر العلوم لأنه « صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها ان تقوم العقل وتسد الانسان نحو طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن ان يفلط فيه من المعقولات ، والقوانين التي تحفظه وتحولته من الخطأ والزلل »^(٨) .

ويضيف الفارابي في موضع آخر وكتاب آخر فيقول « فان قوانين المنطق عامة كلية لا بد من مراعاتها في أي علم لأنها تعصم الذهن من الزلل في الاحكام ، ولذلك وجب تقديم الكلام فيها قبل الخوض في سائر العلوم المحتاجة اليها »^(٩) .

يرى الأستاذ فهمي جدعان في مقاله السابق الذكر^(١٠) ، ان موقف الفارابي من المنطق يشل منعطفا حاسما في تجربته فيقول « لست أريد ان ازعم ان الفارابي قد يفر من نزعة عربية قومية في موقف النحويين بحيث انصرف ، بسبب خفي باطن لأصله غير العربي انصرف من اللغة والنحو العربيين ليتجه نحو المنطق . ولكنني اذهب دونما تردد الى الاعتقاد بأن الفارابي قد وجد في المنطق منفذا لتطلعات انسانية أصيلة كانت تدفعه نحو ماهو كوني وشمولي وعالمي ، ولست أستبعد أن يكون تمصب النحويين وعداؤهم للمنطق قد قوى هذه النزعة لديه ، وغذاها بحيث أنه على الرغم من تسليمه بتمييز النحو على المنطق وبضرورة النحو للمنطق تعلق في النهاية بالمنطق لانه يستند الى ماهو انساني وشامل ولا محدود في مقابل النحو الذي هو ارث قومي خاص ومحدود » .

فالاختبارات الطبيعية عند الفارابي هي التي ينبغي ان تكون منطلق كل على انساني . ويشير الفارابي نفسه الى ان اخص الخيرات بالانسان هو عقل الانسان اذ بالعقل صار الانسان انسانا ، ويضيف الفارابي الى هذا القول ان صناعة المنطق هي التي تحقق للانسان هذا الكمال الخاص ، وبهذا يقرر صراحة بأن هذه الصناعة ، صناعة المنطق هي « أول صناعة ينبغي ان يشرع فيها من صنائع العلوم » (١١) .

وفي احصاء العلوم جاء ان صناعة المنطق الى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النحو الى اللسان والالفاظ فكل ما يعطيناه علم النحو من القوانين في الالفاظ فان علم المنطق يطيننا نظائرها في المعقولات (١٢) ، ثم يقول ان « علم النحو انما يعطي قوانين تخص الفاظ أمة ما ، وعلم المنطق انما يعطي قوانين مشتركة تعم الفاظ الأمم كلها كما أسلفنا » (١٣) .

وليس منطق الفارابي مجرد تحليل للتفكير العلمي ، بل هو يشتمل الى جانب هذا على كثير من الملاحظات النحوية ، كما أنه يشتمل على مباحث في نظرية المعرفة وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، فالمنطق قانون نلتعبير بلغة العقل الانساني عند جميع الأمم ، ولا بد ان يسير من أبسط عناصر الكلام الى اعتقادها ، من الكلمة الى القضية الى القياس (١٤) .

والفارابي يرمي المتكلمين بأنهم يقيسون أدلتهم على مقدمات ذائفة مشهورة مأخوذة من بادية الرأي المشترك من غير أن يحصوها . ثم هو يرمي الفلاسفة الطبيعيين بأنهم أبدا يقصرون همهم على الآثار التي تصدر عن الاشياء ، فلا يتجاوزون عالم الظواهر المتضادة ، ولا يحصلون صورة شاملة للموجودات ، وقد حاول (الفارابي) خلافا للاولين أن يضع للفكر أساسا صحيحا ، وخلافا للآخرين اراد ان يبحث عن العلة الاولى التي يصدر عنها وحدها كل ماهو موجود (١٥) .

فلا غرو أن عرف قيمة للفارابي ومكانته (خاصة في كتابه احصاء العلوم) معاصروه والاولون ناهيك عن المحدثين . فالقفطي — على سبيل المثال لا الحصر — نسمعه يقول « برز على أقرانه (الفارابي) وأربى عليهم في التحقيق وشرح الكتب المنطقية وأظهر غامضا وكشف سرها وقرب متناولها وجمع ما

يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشارة منبهة على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل وانماء التعليم^(١٦) . هذا هو الرجل ، أفهم فلاسفة الاسلام وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لاغير^(١٧) (كان) فيلسوفا كاملا واماما فاضلا قد أثنى العلوم الحكيمية .. زكي النفس ، قوي الذكاء ، متجنباً عن الدنيا ، مقتنعا منها بما يقوم بأوده يسير سيرة الفلاسفة المتقدمين^(١٨) فهو فيلسوف المسلمين بالحقيقة^(١٩) .

هذا هو المعلم الثاني ، والذي يبدو أن اطلاق هذا اللقب عليه ، يمكن تفسيره باشتهار فيلسوف الاسلام « باحصاء العلوم » ، الذي يخوض في العلوم المشهورة لمهده ، كما اشتهر أرسطو المعلم الاول بالكتابة في تصنيف علوم زمانه . الى هذا الرأي يذهب كل من دييور ،^(٢٠) والاستاذ عثمان امين^(٢١) . وهذا الأخير قام بدراسة جيدة حول كتاب احصاء العلوم فحققه ونشره في الطبعة الثالثة في القاهرة عام ١٩٦٨ .

وقد عرف قدر قيمة كتاب احصاء العلوم للفارابي كل القدامى الذين ترجموا حياة الفارابي او تعرضوا لمؤلفاته . فهذا ابن صاعد الاندلسي في كتابه طبقات الامم يذكر « للفارابي كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق اليه ولاذهب أحد مذهبه فيه ولايستغني طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به ، وتقديم النظر فيه^(٢٢) » كذلك يذكر هذا المعنى ابن أبي اصيبعة وابن خلكان وغيرهما ..

ويطلعنا الفارابي على مراده من تأليف كتابه منذ البداية وهو احصاء كل العلوم المعروفة .. وتعين غرضها بالدقة اللازمة ، وبيان أقسامها وجمع هذه العلوم في فصول خسة يطلعنا على محتواها ، الاول في علم اللسان وأجزائه الثاني في علم المنطق وأجزائه والثالث في علوم التعاليم ، وهي المسدد والهندسة وعلم المناظر وعلم النجوم التعليمي وعلم الموسيقى وعلم الاثقال وعلم الحيل ، والرابع في العلم الطبيعي وأجزائه وفي العلم الالهي وأجزائه والخامس في العلم المدني وأجزائه وفي علم الفقه وعلم الكلام^(٢٣) .

وبهذا الكتاب يقدر الانسان على أن يقايس بين العلوم ، فيعلم أيها أفضل وأيها أضع وأثمن وأوثق وأقوى وأيها اوهن واوهى وأضعف^(٢٤) ،

غير انه لم يكشف في هذا الكتاب عن اى قصد فلسفي شخصي ، رغم ان الترتيب الذي أورد عليه هذه العلوم يشير الى الطريقة الطبيعية التي ينبغي سلوكها في أي مشروع فلسفي ممكن ، شريطة أن نأخذ بعين الاعتبار ان العلمين الاخيرين ، علم الفقه وعلم الكلام هما انصح القول صناعتان زائدتان على الفلسفة وبحسب تعبير الفارابي نفسه ، « متأخرتان بالزمان عنها وتابعتان لها » (٢٥) ، فضلا عن انهما بحكم اتجاههما الى الجمهور دون الخواص ، أوجهن منها وأضعف .

وجاء في كتاب « في فلسفة الفكر الديني » (الترجمة العريضة) ان تصنيف الفارابي لعلم الكلام في كتابه احصاء العلوم هو مصطنع في الوجه الذي عليه يستوعب العلوم الاسلامية كالفقه والكلام . ذلك بأن هذه العلوم تلتصق التصاقا شديدا بمجموعة العلوم الاخرى ، ثم نلاحظ ان الطابع « الكلي » لكتاب احصاء العلوم لانجد فيه شيئا اسلاميا خاصا (٢٦) . ويضيف غارديه وزميله ربما كان ذلك سبب انتشاره وشهرته لدى اليهود والمسيحيين في القرون الوسطى ، فان اقبالهم عليه ببعض التفسيرات ، اوح لهم ان يؤلفوا بين جملة معارفهم حتى الدينية منها ، وتلك هي الفائدة التي جناها الغرب من تليفات الفارابي (٢٧) .

لقد ذل كتاب احصاء العلوم شهرة واسعة في القرون الوسطى ومكانة مرموقة في الحضارة العربية الاسلامية وكذلك في الحضارة اللاتينية فبنذ القرن الثاني عشر ترجم الى اللاتينية (٢٨) وقد عرف كتاب احصاء العلوم في القرون الوسطى بعنوان في العلوم أو في مخرج العلوم وظن مدة طويلة أنه بنصه العربي مفقود ولم ينشر في العربية الا سنة ١٩٢١ ، في مجلة العرفان بصيدا لبنان تحقيق الشيخ محمد رضا الشيباني (٢٩) ، ثم ظهرت في القاهرة طبعة أخرى سنة ١٩٣١ تحقيق الأستاذ عثمان أمين وفي مدريد ظهرت طبعة مع ترجمة اسبانية للكتاب سنة ١٩٣٣ تحقيق قونز اليس بالنسيا ، ثم قام الأستاذ عثمان أمين بطبعة جديدة مقارنة مع الترجمة اللاتينية واعتمد على كثير من المخطوطات للكتاب ونشره في القاهرة ١٩٦٨ .

في فترة لاحقة بعد ظهور كتاب احصاء العلوم للفارابي ظهر كتاب آخر وذلك على التحديد عام ١٩٧٦ م من تأليف الموسوعي أبو عبد الله محمد الخوارزمي ، الذي أدرك أوج عزه مع سنة ظهور كتابه مفاتيح العلوم .

ولقد كان العرب ينزلون كتاب مفاتيح العلوم بأكبر منزلة وهو عظيم الفائدة خاصة في اظهارنا على معارف وعلوم ذلك العصر وعلى مواضع العلوم المتباينة ، التي تناولها الخوارزمي في دقة واحكام . فكتاب « مفاتيح العلوم » من الاهمية بالكتاب احصاء العلوم للفارابي وما لكتاب الفهرست لابن النديم . وليس بالكتاب كما يظن البعض بيان مذهبي^(٣٠) ، انه كما يشرح المؤلف في تمهيديه مجموع او « رفيق » ، وضع ليستعمله موظفو الدواوين المختلفة في دوائر الخلافة ، فقد جمعت فيه الاصلاحات المستخدمة في المعارف على اختلاف أنواعها .

ويؤخذ على صاحب مفاتيح العلوم انه في تصنيفه في العلوم اقتصر على الناحية الوصفية لا على مراتب العلوم^(٣١) . ثم ان الخوارزمي لا يذكر المراجع التي استقى منها في تأليف كتابه الا في ما ندر .

وجدير بالذكر ان ابن خلدون ٨٠٨ هـ في مقدمته يذكر عند تصنيفه للعلوم المتداولة في عصره ان هناك علوما يهتدي اليها الانسان بطبيعة فكره وهي العلوم الحكيمة الفلسفية ، والى علوم ثقيلة وضعية مستندة الى الخبر عن الواضع الشرعي . والعلوم الاولى تشترك فيها كل الأمم ، اما الثانية فهي مختصة بالملة الاسلامية وأهلها ، وان شاركتها من بعيد أمم اخرى وفي امور مجملة . والفارق ما بين الخوارزمي وابن خلدون هو ان العلوم « الاجنبية » عند الخوارزمي فهي العلوم الثقيلة عند ابن خلدون^(٣٢) .

أما مسألة تصنيف العلوم ، والتصنيف الارسطي لها ، هذا التصنيف الذي انتقل انتقالا مباشرا الى العرب في القرن الثامن ميلادي ، وقد عاد الى اوربا متخذا طريقه بواسطة العرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر^(٣٣) ، نجده عند الفارابي خصوصا عند تقسيمه الفلسفة الى نظرية وعملية وذلك في قوله « صارت صناعة الفلسفة صنفين صنف به يجعل معرفة الموجودات التي ليس للانسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ، والثاني به تحصيل معرفة الاشياء التي شأنها ان تفعل والقوة على فعل الجليل منها ، وهذه تسمى الفلسفة العلمية ... والفلسفة النظرية تشمل على ثلاثة اصناف من العلوم ، احداها علم التعليم والثاني العلم الطبيعي والثالث علم ما بعد الطبيعيات^(٣٤) اما الفلسفة العلمية فصنفان علم الاخلاق وعلم السياسة .^(٣٥)

اذن نرى بوضوح أن الفارابي في كتابيه احصاء العلوم والتنبيه على السعادة رعى لا الى احصاء العلوم ، بل أراد ايضا تصنيفها كذلك ، اذ بكتاب احصاء العلوم يقدر الانسان ان يقيس بين العلوم ، فيعلم ايها افضل وايها انفع (٣٦) .

ولاشك ان تصنيف العلوم يتصل اتصالا وثيقا بالمنهج العلمي (٣٧) ، وقد اوضح الفارابي هذا المعنى في مقدمة كتابه « احصاء العلوم » وذلك في قوله (مرة اخرى) « قصدنا ان نخص العلوم المشهورة علما علما ونعرف ما يشتمل عليه كل واحد منها ، وأجزاء ما له منها أجزاء ، وجمل ما في كل واحد مسن أجزاء » (٣٨) .

واضح اذن ان مثل كتاب « احصاء العلوم » و « مفاتيح العلوم » وغيرها كانت بمثابة تنظيم عقليا للعلم الانساني (٣٩) ، وقد كتبت هذه في عصر بلغ فيه الفكر العربي أوجه في تفهم أمور العلم واللغة وضرورة التعبير الصحيح عن ما ينظر الانسان فيه ويعقله .

فالتصنيف العربي الذي أمتد من جابر بن حيان الى الكندي فالفارابي ، فابن سينا ، فإخوان الصفا ، فابن النديم ، فالخوارزمي ، حتى ابن خلدون ، كان بمثابة مرآة تعكس المعرفة البشرية آنذاك ، وطريقا ممهدا لنشأة البحث التجريبي وتمهيدا حقيقيا لكثير من العلوم في القرون الحديثة .

المصادر والمراجع

- (١) محسن مهدي : مقدمة كتاب الحروف للغارابي ، ص ٤٧ - ٤٨ ، بيروت ١٩٧٠ . التوحيدي أبو حيان : الامتاع والمؤانسة ، نشره احمد أمين ، واحمد الزين ، القاهرة ١٩٣٩ - ١٩٤٤ ، ج ١ ، ص ١١٤ .
- (٢) وقعت هذه المناظرة بعد وفاة ابن السراج بأربع سنوات ، وابن السراج هو أبو بكر محمد بن السري النحوي البغدادي ، ويرجح انه ولد ما بين ٢٦٠ هـ الى ٢٦٥ هـ ، وقد صحب المبرد امام نحاة البصرة وتلميذ سيويه ويرجح انه اجتمع مع الغارابي بعد وفاة المبرد عام ٢٨٥ هـ .
محسن مهدي : مقدمة الحروف ص ٤٥ .
- (٣) محسن مهدي : ن.م. ص ، ٤٨ .
- (٤) ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء في طبقات الاطباء ، ج ٢ ، ص ١٣٥ .
- (٥) محسن مهدي : مقدمة الحروف ص ٤٧ - ٤٩ .
- (٦) فهمي جدمان : مجلة « أفكار الاردنية » ، العدد الثامن والعشرين ، تموز ١٩٧٥ ، ص ٢٦ .
- (٧) الغارابي : احصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين القاهرة ١٩٦٨ ، ص ٧٤ - ٧٦ .
- (٨) الغارابي : ن.م. ص ، ٦٤ .
- (٩) الغارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، من كتاب رسائل الغارابي : طبعة حيدر آباد الدكن سنة ١٩٢٦ ، ص ٢٣ .
- على ان الملاحظة ان الغارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين يعتبر المنطق جزءا من الفلسفة . القاهرة ١٩٦٧ ، ص ٧ .
- (١٠) فهمي جدمان : أفكار ، ص ٢٦ .
- (١١) الغارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٢ ، ٢٤ .
- (١٢) الغارابي : احصاء العلوم ، ص ١٣ ، ١٨ .
- (١٣) الغارابي : ن.م. ص ٧٧ .
- (١٤) ت.ج.دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام . ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده القاهرة ، ١٩٢٨ ، ص ١٣٥ .
- (١٥) دي بور : ن.م. ص ١٣٥ .
- (١٦) القطبي : جمال الدين أبو الحسن علي ، اخبار العلماء بانخبار الحكماء ، لايبسك ١٩٠٤ . ص ٢٧٧ .

- (١٧) ابن سبعين : من مقالة للاستاذ مصطفى عبدالرزاق ، مجلة المجتمع العلمي العربي بدمشق ، مجلد ١٢ جزء ٧ ، ص ٣٩٥ .
- (١٨) ابن ابي اصيبعة : عيون الانباء ، تحقيق نزار رضا ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ٦٠٦ .
- (١٩) ابن صاعد الاندلسي : كتاب طبقات الامم . تحقيق شيخو اليسوعي ، بيروت ١٩١٢ ، ص ٥٢ .
- (٢٠) دي بور : تاريخ الفلسفة ... ، ص ١٣١ ، ١٣٢ .
- (٢١) عثمان أمين : مقدمة كتاب احصاء العلوم ، ص ٣٦ .
- (٢٢) ابن صاعد الاندلسي : كتاب طبقات الامم ص ٥٣ .
- (٢٣) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ٥٣ .
- (٢٤) الفارابي : ن . م . ، ص ٥٤ .
- (٢٥) الفارابي : كتاب الحروف ، ص ١٣١ .
- (٢٦) لويس غارديه : وج قنواتي : فلسفة الفكر الديني ، الترجمة العربية بيروت ١٩٦٧ ، ص ١٩٢ .
- (٢٧) لويس غارديه : ن . م . ، جزء ١ ، ص ١٩٢ .
- (٢٨) عثمان أمين : مقدمة احصاء العلوم ص ٨ .
- (٢٩) راجع مجلة المرفان ، المجلد الرابع ، ١٩٣١ . ص ١١-٢٠ ، ١٣٠-١٤٣ ٢٤١ - ٢٥٧ . وطبع الكتاب قبل ذلك في استانبول سنة ١٨٨٠ كذلك نشره شيخو اليسوعي سنة ١٩٠٢ في بيروت .
- (٣٠) غارديه : في الفلسفة ... ، ص ١٩٦ ، جزء ١ .
- (٣١) غارديه : ن . م . ص ٢٠٢ ، وهذا الانتقاد يسرى كذلك على كتاب الفهرست لابن النديم المتوفي ٣٧٨هـ - ٩٨٨ .
- (٣٢) ابن خلدون : المقدمة ، الفصل الرابع من الباب السادس في اصناف العلوم طبعة القاهرة ، ١٩٤٨ ، ص ٤٣٥ .
- (٣٣) غارديه وقنواتي : فلسفة .. ، جزء ١ ، ص ١٨٢ .
- (٣٤) الفارابي : التنبيه على سبيل السعادة ، ص ٢٠ .
- (٣٥) الفارابي : ن . م . ، ص ٢٥ .
- (٣٦) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ٥١ .
- (٣٧) جلال محمد موسى : منهج البحث العلمي عند العرب ، بيروت ١٩٧٣ ، ص ٥٦ .
- (٣٨) الفارابي : احصاء العلوم ، ص ٥٣ .
- (٣٩) لويس غارديه وقنواتي : فلسفة ... ، جزء ١ ، ص ١٨٦ .

الهيات عند الفارابي

عبدالكريم المراقي - تونس

اهم قضية شغل بها الانسان منذ اقدم العصور حتى اليوم كانت وما تزال
مشكل الالهوية او الواحد والكثرة وما يلزمها من تساؤلات حول الوجود
والمصير .

فقد كان الانسان وما يزال يتساءل عن كيفية صدور هذا الكون وعن
مبدعه ، وهل هناك قوة خفية تسيره ؟ واذا كانت هذه القوة موجودة فما هي
طبيعتها وهل نحن قادرون على ادراك ماهيتها وحقيقتها في ذاتها ، ثم ماهو
مصير هذا الكون بكل ما ومن فيه ألى فناء ام هو خالد خلود مبدع ؟ .
وقد حاول الانسان عبر اجياله المتعقبة أن يكون لنفسه موقفا ازاء هذه
التساؤلات . وقد كان من البديهي ان يختلف هذا الموقف قليلا او كثيرا من
جيل الى جيل ، ذلك أن ما يتجمع لديه من الخبرات ومن الرصيد الثقافي
والحضاري العام يمثل عنصرا هاما في تعديل الرؤيا وتكييفها وهذا واحد من
المعطيات التي لا تتوفر بنفس الدرجة لكل من الافراد والشعوب ولذلك جاءت
تصورات الرجل البدائي الذي طغت في مجتمعه شخصية الساحر مغايرة لما أدركه
الانسان الذي ينتمي الى مجتمع تسوده عقيدة دينية سماوية وحتى بالنسبة

لافراد هذا المجتمع فان تصوراتهم في حل هذه القضية تتفاوت كثيرا تبعالنوعية الثقافية التي كيفت نظر الفرد وجعلته يفهم النصوص الدينية بنظرة كثيرا ما تكون مغايرة لنظرة غيره بالرغم عن ان العقيدة في اطارها العام تمثل عاملا مشتركا .

وهكذا نخلص الى القول بأن القضية التي نعالجها هي في جوهرها قضية ميتافيزيكية بل هي القضية الام في هذا الميدان . وانطلاقا من هذا فانا لانتظر حصول الاتفاق حول رأي واحد في حل هذا المشكل . ان تعدد مواقف الفلاسفة وتباينها في الكثير من الاحيان هو سر طرافتها في نظري فهو يمثل معرضا للافكار التي جاء كل منها تعبيراً عن حصيلة ما تجمع لذلك المفكر من ثقافة عامة ومن تجربة شخصية ومن استعدادات فطرية ومن مواقف وجدائية بما فيها من مؤلم وسار . وبما أن الكثير من هذه العوامل غير قابل للتكرار بنفس النمط من شخص لآخر فقد كان من الطبيعي ان يجيء موقف المفكر في قضية ماورائية كهذه موقفا فريدا ووحيدا من نوعه يعبر فيه عن رؤيته هو ويضفي عليه من ذاته الشيء الكثير .

ان المتتبع لظاهرة التدين عند الشعوب القديمة يجد ان عدة عوامل قد ساهمت في خلق هذه الظاهرة من ذلك مثلا : الخوف من الموت والدهشة امام الحوادث التي تأتي بها الصدفة ويعجز الانسان عن فهمها وتعليلها مثل الاحلام وخاصة ما كان موضوعه يدور حول اشخاص كانوا قد فارقوا الحياة ، وقد ساعد هذا على الاقتناع بأن كل كائن حي له نفس او حياة دفينية في باطنه يمكن ان تغارق جسده في حالات المرض والنوم والموت ، حتى ان الديانات الهندية القديمة أكدت على هذا المعنى حيث نجد ذلك بنصه في اسفار اليوبائشس : « لا يوقظن أحد نائما ايقاظا مفاجئا عنيفا ، لانه من أصعب الامور علاجا ان تظل الروح فلا تعرف طريقها الى جسدها » .

وقد توسع مفهوم الروح ليشمل كل الكائنات وبذلك أرجعت حركات

الكون كلها الى فعل الارواح من ذلك مثلا حركة الشمس او البرق او تهاشم
الشجر .

وانطلاقا من أنه لكل شيء روح أو اله خفي فقد كانت المعبودات الدينية
لاحصر لها ، وان كان « ويل ديورانت » قد أرجعها الى ستة اصناف ، سماوي
أرضي ، جنسي ، حيواني ، بشري والهي - ولما تصور الرجل البدائي عالما
مليئا بالأرواح التي كان يجهل طبيعتها وغايتها فقد عمل على استرضائها وطلب
معوتتها ، فبرزت شخصية الساحر الذي تبلورت في ذاته كل آمال الناس في
أن تتحقق مطالبهم مثل دفع الشر وإيقاع الأذى بالأعداء وإطالة العمر واجتناب
الاجهاض .

واقدم آلهة الهند التي ذكرتها أسفار الفيدا تتمثل في قوى الطبيعة نفسها
وعناصرها مثل السماء والشمس والأرض والنار والضوء والرياح والماء والجنس .
ولكن ولما كثر عدد الآلهة برز مشكل حول أي هؤلاء الآلهة خلق العالم؟
وتذكر أسفار اليوبانثد أن خلق العالم يعزي الى خلق اول قهار (١)
« والواحد الاحد لم يكن هناك سواء » وقد تطور هذا المعنى في أسفار
اليوبانثد الى الاعتقاد بالخلود الفردي ذلك ان الروح بعد الموت تلاقي اما
عذابا او نعيما (٢) حيث نجد هذا المعنى في سفر « كاتا » من اسفار اليوبانثد
« يفنى العاني كما يفنى الغلال » ويعود الى الحياة في ولادة جديدة كما تعود
« الغلال » وقد عبد اليونانيون الجبال والمغارات والعدد (٣) والاشجار
والاعمدة والشمس والقمر ، والمز والافعى ، واليمام والثيران ، واعتقدوا ان
الهواء مملوء بالأرواح الطيب منها والخبث .

وقد ذهب هوميروس الى الاعتقاد بان الطبيعة حية ومريدة وهو في
الايلاذة تصور بان الآلهة في قمة الاولمب يؤلفون حكومة ملكية على رأسها
« تزوس » وكلهم في صورة بشرية ، غير ان سائلا عجيبا يجري في عروقهم
(١) ويل ديورانت قصة الحضارة الجزء الثالث الهند وجيرانها ص ٩٣ ، ٩٤

فيكفل لهم الخلود ، وهم يظهرون للناس ويختفون كما يشاؤون ^(٤) كما تصور الالياة انه ليس في العالم الاخر ثواب ولاعقاب الا في النادر يوزعها الالهة ، بمثل ما يوزعون في الحياة الفانية من عدل معكوس فيحابون أصدقاءهم وينكلون بأعدائهم ، وأن صداقاتهم ليست عطا على الخير وعداوتهم نعمة على الشر ^(٥) واذا كانت الالياة قد صورت الالهة بهذه الصورة المزرية فقد كانت الاوديسا اكثرا احتراما للالهة وتقديرا للفضيلة ويضاف الى هذا ماتميزت به الاوديسه من ايمان راسخ بالعدالة الالهية والعالم الروحاني والطهارة الباطنية .
وانتهى افلاطون الى رأي في الاله غاية في السمو ، فالله عنده روح عاقل محرك منظم جميل خير عادل وكامل ، وهو بسيط لاتنوع فيه ، ثابت لايتغير ، صادق لا يكذب ولا يتشكل أشكالا مختلفة كما صورده هوميروس في الالياة ^(٦) وفوق هذا فان اله افلاطون هو علة فاعلية للكون فهو الصانع الذي ألف بين المادة القديمة والمثل القديمة فأوجد الكون .

وقد اكد ارسطو « أنه يوجد بالضرورة جوهر دائم غير متحرك » .
وهذا الجوهر الاول هو غاية الكون ومن هنا كان الكون في ترقى مستمر منجذبا نحو هذه الغاية القصوى التي وان كان يقترب منها فهو لن يدركها لانها صورة محض والكون ترتبط فيه الصورة بالمادة وهكذا انتهى ارسطو الى اعتباره الاله علة غائية محركة للكون وان كان في ذاته ثابتا لا يتحرك .
واذا كان اله افلاطون صانعا لا مبدعا من عدم واله ارسطو علة غائية لم يوجد الكون وهو لايعني به بل يعيش على تمقل ذاته فان أفلوطين قد انتهى الى اعتبار الوجود فيضا الهيا فمن الكمال الالهي الازلي فاض العقل

(٢) نفس المصدر

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٢ يوسف كرم

(٤) نفس المصدر ص ٤

(٥) تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٨٢ يوسف كرم

الكلي ثم نفس كلية ثم الهيولي الاولي الغير متعينة ثم النفوس الجزئية وهكذا وجد الكون ، فانه افلوطين بهذا الاعتبار له صفة الفعل لأنه لولاه لما وجد الكون وهو غاية الكون لأن كل من فيه يسعى الى العودة اليه عن طريق جدل صاعد يبدأ من المادة وينتهي الى العنصر الالهي وقد تحدثت الكتب المقدسة كال்தوراة والانجيل والقرآن عن اله مبدع للكون من عدم بحيث يكفي أن يأمر الاله بوجود شي حتى يوجد وقد تأكد هذا المعنى في القرآن في مناسبات عديدة مثل قوله تعالى : « افما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون » • (سورة يس الاية ٨٦) كذلك قوله تعالى : « وربك يخلق ما يشاء ويختار » (سورة القصص الاية ٦٨) •

وقوله تعالى : « يزيد في الخلق ما يشاء ان الله على كل شيء قدير » (فاطر الاية ١) •

كما تحدث القرآن عن العلم الالهي الذي احاط بكل شي ظاهرا كان ام خفيا •

ونجد هذا في قوله تعالى : « وما يغرب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء » (سورة يونس الاية ٦١) •

وقوله تعالى : « الم تر ان الله يعلم ما في السماوات وما في الارض » (سورة المجادلة الاية ٧) •

وقوله تعالى : « الم تر ان الله يعلم ما في السماوات وما في الارض » (سورة الحشر الاية ٢٢) •

وقوله تعالى : « وفوق كل ذي علم عليم » (سورة يوسف الاية ٧٦) • وكذلك قوله تعالى : « وما من غائبة في السماء والارض الا في كتاب مبين » (سورة النمل الاية ٧٥) •

وقوله تعالى : « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو » (سورة الانعام الاية ٥٩) •

ان هذا الاله المبدع للكون والمحيط علمه بكل شي هو اله واحد متفرد
ليس له شبيه او مثيل ويقصر ادراك البشر عن فهم حقيقته وماهيته وقد
تحدث القرآن عن هذا الجانب في عديد المناسبات من ذلك مثلاً قوله تعالى :
« قل هو الله احد الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد » (سورة
التوحيد) •

وكذلك قوله تعالى : « ليس كمثله شي وهو السميع البصير » (سورة
الشورى الاية ١١) •

وقوله تعالى : « سبحان ربك رب العزة عما يصفون » (سورة الصافات
الاية ١٨٠) •

وقوله تعالى : « لاتدرکه الابصار وهو يدرك الابصار » (سورة الانعام
الاية ١٠٤) •

كما تحدث القرآن عن جملة من الصفات الحميدة التي اعتاد الناس نسبتها
الى البشر مثل الوجه والعين واليد والاستواء على العرش •

فقد ورد في القرآن حديث عن الوجه في قوله تعالى :

« كل شي هالك الا وجهه » (سورة القصص الاية ٨٨) •

وقوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام » (سورة الرحمن
الاية ٢٧) •

كما ورد حديث عن اليد في قوله تعالى : « ان الذين يبايعونك انما
يبايعون الله يد الله فوق ايدهم » (سورة الفتح الاية ١٠) •

وكذلك ورد حديث عن العرش في قوله تعالى : « الرحمن على العرش
استوى » (سورة طه الاية ٥) •

ان هذه الآيات لم تكن موضوع تساؤل بين المسلمين الاولين الذين
قبلوها بمدلولها البسيط المعتاد والذي يفهمه ابن اللغة ييسر ولذلك فهموا العين

على معنى الرعاية والحماية واليد على معنى التأييد والاستواء على العرش
على معنى القوة والسلطان *

وبما ان انتشار الاسلام شمل الاعاجم وغيرهم من الاجناس غير العربية
الذين لم يقدروا على فهم المعنى المجازي للغة العربية فقد تساءل هؤلاء الاعاجم
عن ماهية مدلول هذه الآيات ، وتنج عن هذا التساؤل جدال تولدت عنه
ثلاث فرق هي :

المشبهة او المجسمة : وهم الذين اخذوا بظاهر الآيات • ولعل اغلب هؤلاء
من كانوا على الوثنية يعبدون آلهة مجسمة قبل دخولهم الى الاسلام •
المغالون في التأويل او المعطلة : واغلب هؤلاء كانوا من العلماء الموالي
الذين القوا تأويل مثل هذه الاوصاف في دينهم السابق فلم يقدروا على التحرر
منه •

الصفائية : هم الذين لم يغالوا في لزوم الحرفية كما انهم لم يغالوا في
التأويل فلم يتمتعوا في فهم ما لم يكشف عنه النص صراحة ، ولذلك اثبتوا
الصفات ونفوا التشبيه واقرؤا بجهل ماهية الأله وحقيقته في ذاته • واغلب
هؤلاء كانوا من المسلمين العرب ، ومنهم مالك بن انس الذي قال :

«الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة» •

ان هذا الجدل الذي تركز حول طبيعة الأله وان كان لم يؤد الى رأي
نهائي يحل المشكل — فهو يعكس الى حد كبير مدى الاهمية التي احتلها هذا
المشكل حتى انه اعتبر بحق قاعدة الانطلاق لكل المذاهب الاسلامية ويكفي
للتدليل على هذا أن قضية تفرعت عن اصل التوحيد وهي قضية القول بخلق
القرآن عند المعتزلة ؟ فقد تنج عن هذه المشكلة صراع وفتنة في العالم الاسلامي
تواصل حوالي قرن من الزمان ، حتى اضطر المأمون ، الذي شغل جسدا
بالمشكلة للبحث عن حل عقلي وجذري في الفلسفة اليونانية ^(٦)

(٦) الدكتور ابراهيم مدكور مكانة الغارابي في المدرسة الفلسفية العربية
ص ٨٤

ومن خلال هذه القضية وغيرها من القضايا المتفرعة عن البحث في طبيعة الاله وحقيقة صفاته برز مذهب الاعتزال في اطاره العقلي الخالص الذي يجعل من الاله فكرة بسيطة جدا ومجردة تماما كما برز اتجاه ثان كان ماديا جعل من الاله لحما وعظاما وبين هذين القطبين وجدت اتجاهات اخرى متعددة (٧) .

وقد برز الاتجاه العقلي عند المعتزلة كذلك في تحديد العلاقة بين الله والعالم . فقد قدموا اول الحلول العقلية لهذه القضية في العالم الاسلامي . فابو الهذيل العلاف كواحد من قادة المعتزلة الاوائل انتهى الى القول بان العالم متكون من عدد غير محدد من الجواهر الفردة ، وان كل واحد من هذه الجواهر لا امتداد ولا ثقل له وهي صغيرة بصورة لانهاية وغير قابلة للتشخيص وحول هذه الجواهر الفردة يوجد الفراغ الذي يفصل الواحد منها عن الاخرى وهكذا ينتهي ابو الهذيل العلاف الى القول بان الحقيقة الوحيدة الموجودة بعد الله هي الجوهر الفرد والفراغ .

ان هذه النظرية تذكرنا بالمذهب الذري اليوناني عند كل من ديموقريط وأبيقور غير انه ينبغي التاكيد على وجود فوارق جوهرية بين المذهبين من ذلك مثلا : ان هذه الجواهر عند المعتزلة مخلوقة لله وهي ليست خالدة ، وهي بالاضافة الى ذلك مفرغة من كل قدرة على الفاعلية حتى تبقى الفاعلية كلها لله ، ذلك ان كل تغير يحدث في الكون انما مرده الله وحده (٨) .

ومما تقدم يظهر ان هذه الفوارق مردها الى اثر الاسلام في النظرة الاعتزالية وسيكون لهذا انعكاساته على موقف فلاسفة الاسلام ازاء ارسطو من المحرك الاول الذي لا يتحرك .

(٧) نفس المصدر

(٨) نفس المصدر ص ٨٥

وسط هذا الخضم من المجادلات الكلامية المتضاربة والمواقف الفلسفية المتعارضة التي كانت تدور حول قضية الواحد والكثرة كان لابد للفارابي من ان يدلي برأيه ويساهم في حل المشكل فأمامه مثلاً فكرة ارسطو في المحرك الاول الذي لا يتحرك ، هذه الفكرة التي تتعارض تماماً مع فكرة المبدع والخلق الوحيد التي يقول بها القرآن كما أن المذهب الذري الاسلامي يبعد عن الجوهر الفرد كل تصور مادي وكل حركة ازلية ومعهما المبدآن الاساسيان في فلسفة ارسطو . وهكذا فان الفارابي اصبح مدعوا لأن يختار واحداً من هذين الاتجاهين المتعارضين او أن يكون لنفسه موقفاً وسطاً حتى يجد مخرجاً من هذا الطريق المسدود^(٩) .

كانت قضية الأله الواحد نقطة الانطلاق في فلسفة الفارابي الماورائية لانه المبدأ الثابت الذي اعتمده لبناء كامل العمارة الفكرية^(١٠) بل قد ذهب الدكتور ابراهيم مذكور الى اعتبار تحليل الفارابي لموضوع الالهوية اساس كل مباحث الالهيات في المدرسة الفلسفية العربية^(١١) .

واذا كان عصر المأمون قد تحقق فيه الاتصال بين الفكر المصري كعنصر بارز . فان العصر الذي عاش فيه الفارابي كان قد تجاوز مرحلة الاستهلاك ليلبغ مرحلة الانتاج والابداع الاصيل . واذا كان من اهم مميزات عصر المأمون ظهور حركة الاعتزال بنزعها العقلية المتطرفة وظهور ابي يعقوب الكندي وظهور بواذر الفلسفة الاسلامية على يديه فقد كان من اهم مميزات القرن الرابع للهجرة ظهور ابي نصر الفارابي الذي اكتملت الفلسفة الاسلامية على يديه حتى انه يمكن القول بأن من جاءوا بعده كانوا قليلاً او كثيراً بمثابة تلاميذه . حتى قال فيه ابن خلكان « ولم يكن فيهم من بلغ رتبته في فنونه ، والرئيس ابن سينا بكتبه تخرج وبكلامه انتفع في تصانيفه » ، كما قال فيه بعض المستشرقين : « ليس شيء مما يوجد في

(٩) ابراهيم مذكور مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية الاسلامية ص ٥٨

فلسفة ابن سينا وابن رشد الا وبذوره موجوة عند الفارابي » . كما قال فيه ابن سبعين : « هذا الرجل افهم فلاسفة الاسلام واذكرهم للعلوم القديمة وهو فيلسوف فيها لاغير ، ومات وهو مدرك محقق » .

واذا اضفنا الى هذا شهرة الفارابي بالتعقل الدائم والنظر المتواصل مع ما يتابع هذا من اثار للعزلة والاقطاع ادركنا الى اى مدى كان تفرغ الفارابي لمعالجة قضايا الفلسفة وعلى رأسها قضية الإله .

حتى قيل عنه بأنه كان يحيى حياة الفلاسفة من زهد واقطاع الى التأمل (١٢) كما قال عنه الاستاذ عثمان أمين بان « اظهر ما يستوقف في حياة الفارابي انه كان رجلا يميل الى التأمل والنظر ويؤثر العزلة والهدوء » (١٣) .
واذا كانت قضية الإله هي حجر الزاوية في فلسفة الفارابي فكيف كان حله لهذه القضية ؟

جعل الفارابي بحثه في مسألة الإله في اتجاهين :
* اتجاه منطقي اعتمده في تحديد الكائنات الواجبة والممكنة .
* واتجاه لاهوتي عالج فيه ماهية الله وصفاته وعلاقة الله بالعالم الذي أبدعه (١٤) .

الاتجاه المنطقي : اعتمد الفارابي قانون السببية للبرهان على وجود الله . ويظهر هذا في قوله : « ان اول ما ينبغي ان يبتدئ به المرء هو ان يعلم ان لهذا العالم واجزائه صانعا ، بان يتأمل الموجودات كلها ، هل يجد لكل واحد سببا وعلة ام لا ؟

فانه يجد عند الاستقراء لكل واحد سببا عنه وجد ، ثم ينظر الى تلك الاسباب القريبة من الموجودات هل لها اسباب ايضا أم ليست لها اسباب ؟ فانه

(١٠) اعلام الفلسفة العربية ص ٣٧٥ ، اليازجي وكرم
(١١) مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية العربية - ابراهيم مذكور ص ٥٨
(١٢) تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٩٢ ديباور

يجد لها اسبابا ، ثم يتأمل وينظر ، هل الاسباب ذاهبة الى مالا نهاية له أم هي واقعة عند نهاية ؟ أم ان لبعض الموجودات اسبابا للبعض على سبيل الدور ؟ فانه يجد القول بانها ذاهبة الى غير نهاية محالا ومضطربا ، لانه لا يحيط العلم بما لا نهاية له ، ويجد القول بان بعضها سبب للبعض على التعاقب محالا ايضا لأنه يلزم من ذلك ان يكون الشيء سببا لنفسه ، كما أنه لو كان الالف سببا للباء ، والباء سببا للجيم والجيم سببا للالف ، لكان الالف سببا لنفسه وهو محال ، فبقي ان تكون الاسباب متناهية واقل مايتناهى اليه الكثير هو الواحد ، فسبب الاسباب موجود وهو واحد (١٥) .

وهكذا نرى ان الفارابي في برهانه على وجود الله انطلق من ملاحظة الموجودات وتأملها حسب منهج استقرائي وانه خلال استقراء الموجودات تبين ان كل موجود له سبب عنه وجد وبذلك يكون قانون السببية ساري المفعول في وجود كل الكائنات في عالمنا هذا عالم الكون والفساد . ونظرا لأن الاسباب والمسببات لا يمكن ان تتواصل الى غير نهاية لما يلزم عنه من استحالة بناء العلم لان العقل قاصر عن ادراك اللامتناهي وهكذا وجب التسليم بانتهاء هذه السلسلة من الاسباب والمسببات الى سبب اول واجب الوجود بذاته وهو الله وحده . ومن هنا يتبين ان قانون السببية اذا كان نافذ المفعول في كل ماعدا الله فهو لاينطبق على السبب الاول واجب الوجود بذاته وكما بطل التسلسل كذلك يبطل الدور لما يلزم عنه من انهيار قانون السببية في عالم الكائنات اذ ينتج عن القول بتعاقب وجود الاشياء بشكل دائري ان يكون السبب الاقصى وهو « الالف » ناتجا مثلا عن الجيم الذي هو مسبب عن الالف . وهكذا يكون الالف اوجد نفسه بنفسه وبهذا يبطل قانون السببية في عالم الكائنات وهو محال .

(١٣) شخصيات ومذاهب فلسفية ص ٥٣ عثمان امين

(١٤) اعلام الفلسفة العربية ص ٥٤٧ اليازجي وكرم

(١٥) الفارابي كتاب السياسة

وهكذا يظل الفارابي فرض الدور والتسلسل لينتهي الى تأكيد انطباق قانون السببية على ما سوى الله وال انتهاء الى التسليم بالسبب الاول الواجب الوجود بذاته وهو الله وبناء على ان اقل ما يتناهى اليه الكثير هو الواحد كان سبب الاسباب واحدا وهو الله •

ومن هنا يتبين ان الموجودات الواجبة على نوعين هما الواجب الوجود بذاته وهو الله • والواجب الوجود بغيره وهو كل ماسوى الله وهكذا الواجب بغيره كان قبل توفر اسباب وجوده ممكنا •

وفي عيون المسائل يؤكد الفارابي ان الموجودات على ضربين : واجب الوجود وممكن الوجود ثم ان الواجب الوجود على ضربين : واجب الوجود بالذات وهو الذي لا يحتاج في وجوده الى علة خارجية عنه وهو الله وحده الذي يستمد وجوده من ذاته ثم واجب الوجود بغيره وهو الممكن اذا توفرت له اسباب الوجود من خارج ذاته •

ولما كان كل ممكن لا بد ان تتقدم عليه علة تخرجه الى الوجود وبالنظر الى ان العلل لا يمكن ان تسلسل الى غير نهاية فلا بد من القول بوجود واجب الوجود بذاته لاعلة خارجية له (**) ومعنى الموجود الواجب انه يحصل في ذاته البرهان على انه يجب ان يكون واحدا لاشريك له •

ثم يزيد هذا المعنى تأكيدا في مبادئ الفلسفة القديمة ان يميز بين الموجودات من حيث اعتبار ذاتها فيقول : « ان الموجودات على ضربين : احدهما اذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ويسمى « ممكن الوجود » والثاني اذا اعتبر ذاته وجب وجوده ويسمى « واجب الوجود » واذا كان ممكن الوجود - اذا فرضناه غير موجود لم يلزم عنه محال ، ولاغنى بوجوده عن العلة ، واذا وجب صار واجب الوجود بغيره فيلزم من هذا انه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره » • نستخلص من هذا الكلام ان

✽ الفارابي عيون المسائل

الاشياء في الكون لا يخلو أمرها بين حالتين : فهي اما في طور الاستعداد والامكان دون ان يكون لها من ذاتها ما به تتحول من طور الامكان الى طور الوجود الفعلي ويقال عنها في هذه الحالة انها ممكنة الوجود بذاتها او هي حسب تعبير أرسطو موجودة بالقوة ، وعلى فرض ان الاسباب الخارجية لم تتوفر لنقلها من طور الامكان الى طور الوجود الفعلي فانه لا يلزم عن ذلك محال عقلي . اما بالنسبة للحالة الثانية وهي ان تتوافر الاسباب الموجبة لنقل هذه الموجودات من طور الامكان الى طور الوجود فعندئذ لم يعد هناك محال لبقائها في طور الامكان بل يصبح وجودها واجبا ولكنه ليس وجوبا ذاتيا بل هي واجبة الوجود بغيرها وهذا الواجب الوجود بغيره عنصر جديد في فلسفة الفارابي الالهية وقد احدث الفارابي هذا المفهوم الجديد ليكون الواسطة الطبيعية بين واجب الوجود بذاته وبين الممكن العقلي الخالص ، حتى يمر عن هذا العالم ويصفه وصفا ينطبق عليه (١٦) .

وقد ذهب « قولدزهر » الى تسمية هذا المفهوم الجديد بـ « واجب الوجود النسبي » ولكن ما وجدته في نصوص الفارابي يؤكد كلمة « الواجب الوجود بغيره » وهو تعبير أدق .

ومما ورد في كلام قولد زهر حول هذا المعنى في مقالة عن الفلسفة الاسلامية ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العام قوله : « ان الفارابي — لا ابن سينا — كما ذهب اليه البعض ، وهو الذي التمس المخرج من المأزق الذي ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون ، اذا كان معلولا للعلة الاولى الواجبة ، وذلك بان احدث الفارابي على نحو حاذق نافذ مقولة جديدة هي « الواجب الوجود النسبي » الذي من حيث هو يدخل في مقولة الممكن » (١٧) .

(١٦) تاريخ الفلسفة في الاسلام من ٢٣٧ تعليق الاستاذ محمد عبد الهادي
ابو ريده

ومهما يكن فإن هذه الشهادة من قول زهر تؤكد مرة أخرى ان
 انشاء هذه المقولة الجديدة امر له قيمة في الفلسفة العربية الاسلامية واذا
 ما اضفنا الى هذا العديد من المفاهيم الجديدة التي ابتكرها فلاسفة العرب
 يتأكد نصيب الفلسفة الاسلامية في الابتكار او في اصلاح مذهب ارسطو
 ومواصلة بنائه^(١٨) كما يتأكد ان جهودهم ليست كما يدعي رينان وغيره من
 المستشرقين انها لا تعدو ان تكون نقلا مشوها لفلسفة ارسطو .

وبعد ان بين الفارابي الممكن الوجود والواجب الوجود بغيره انتهى
 الى بيان الواجب الوجود بذاته وهو الله فقال : « والاشياء الممكنة لا يجوز
 ان تمر بلا نهاية ، في كونها علة ومعلولا ، ولايجوز كونها على سبيل
 الدور ، بل لابد من انتهائها الى شيء واجب ، هو الموجود الاول ،
 فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم عنه محال ، ولا علة لوجوده ،
 ولايجوز كون وجوده بغيره ، وهو السبب الاول لوجود الاشياء .
 ويلزم ان يكون وجوده اول وجود وان ينزه عن جميع انحاء النقص » .

وهكذا يكون الفارابي قد انتهى من ملاحظة الكون وتأمل الكائنات
 الى التميز في هذه الكائنات بين الممكن الوجود بذاته والواجب الوجود
 بغيره والواجب الوجود بذاته وهو الله .

الله : ماهيته صفاته وعلاقته بالكون

سبق ان ذكرنا بان الفارابي توخى في بحثه عن موضوع الاله
 اتجاهاين منطقي ولاهوتي وبعد ان برهن منطقيا على وجود الله واثبت
 وحدانيته سيتوخى الطريق اللاهوتي لمعالجة قضايا ماهية الاله والصفات
 وعلاقة الاله بالعالم .

(١٧) نفس المصدر ص ٢٣٦/٢٣٧

(١٨) نفس المصدر ونفس الصفحة

١ - ماهيته وهل تقوى عقولنا على ادراك حقيقته في ذاته :

يقول الفارابي : « الاول لا يمكن تحديده او تعريفه ، اذ انه غاية في البساطة وهو ليس بجسم ، هو وحدة مطلقة غير منقسم » (١٩) .

ثم يقول : « ولما كان الاول غير ملدي فهو بجوهره عقل بالفعل اذ ان المادة هي التي تمنع الصورة من ان تكون عقلا بالفعل ومعقولة بالفعل ، والاول يعقل ذاته فهو عقل وعقل وعقل ولكن كل ذلك جوهر واحد غير منقسم ولا متكثر » (٢٠) .

فان حقيقة الله ليست شيئا سوى انه حق (٢١) واذا كان الله غير قابل للتحديد لانه لا تركيب فيه ولا جنس له فهل مرد ذلك الى طبيعة الموضوع في ذاتها أم لقصور في عقولنا ؟

يقول الفارابي : « ليس نقصا معقول عندنا لنقصانه في نفسه ولا عسر ادراكنا له لعسره في وجوده ، ولكن لضعف عقولنا نحن عسر تصوره » (٢٢) .

اذن نحن لاندرك حقيقة الاله في ذاته لان عقولنا بحكم محدوديتها لا تقوى على ادراك اللامتناهي ذلك ان عقولنا مرتبطة في احكامها بالمادة ومقاييسها والله منزّه عن مخالطة المادة فلا تنطبق عليه مقاييسها .

« ولكن اذهاننا وقوى عقولنا مستتعة ، لضعفها وبعدها عن جوهر ذلك الشيء من ان تتصوره على التمام وعلى ماهو عليه من كمال الوجود وهذان الضربان كل واحد منهما هو من الاخر في الطرف الاقصى من الوجود : احدهما في نهاية النقص » (٢٣) ذلك ان تلبسنا بالعادة هو السبب في ان صارت جواهرنا جواهر يبعد عن الجوهر الاول ، اذ كلما قربت جواهرنا منه كان تصورنا له اتم وايقن واصدق ، وذلك اننا كلما كنا اقرب الى مفارقة المادة

(١٩) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٤٧

(٢٠) نفس المصدر

(٢١) نفس المصدر ص ٤٨

(٢٢) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٥٠

(٢٣) نفس المصدر

كان تصورنا له اتم (٢٤) ان فكرته قائمة في نفوسنا ولكننا عاجزون عن ادراك كماله المطلق ، لانه نور ولفرط انبثاق ضيائه تعجز عقولنا عن رؤيته .

ولكن اذا كنا قاصرين عن ادراك الحقيقة الالهية على ما هي عليه بالفعل وبصورة مطلقة فهل يحق لنا ان نطلق على الله افضل ما عندنا من الصفات ؟

يقول الفارابي : « غير ان الانسان يثبت للباري أحسن الاسماء الدالة على منتهى الكمال ، وهو اذا وصف بصفات فانها لاتدل على المعاني التي جرت العادة بان تدل عليه (٢٥) . على ان هذه الصفات جميعا يجب ان تعتبر مجازية ، لاندرك كنهها الا بطريق التمثيل القاصر » (٢٦) . وهكذا تكون معرفتنا للاله معرفة نسبية اضافية . أي اذا صح التعبير هي معرفة انسانية تعبر عن تصور انساني للاله هذا التصور الذي اشتقه الانسان من واقعه الذي يعيش فيه فاطلق افضل ما ادركه من الصفات على الذات الالهية ولذلك وجب على كل من يصف الباري بصفة ما ان يخطر بباله مع تلك الصفة ان الله بذاته منزّه عن ان يشبه تلك الصفة لانه افضل واشرف وأعلى وانه لا يتبهاً لاحد ، أحاطة العلم به كما هو .

يقول الفارابي : « ولما لم يقدر الانسان على معرفة شيء سوى مشاهدته بحواسه ، وفهمه بمقله مما شاهده ، لم يجد بدا من وصف الباري الذي هو سبب الاسباب ، والعبارة عنه بما وجد السبيل اليه من الالفاظ والافصاف . . . وعلم انه لا يلحقه شيء من جميع الاوصاف التي شاهدها وعلمها لتفرده ببناته ، ولانه منزّه عن كل ما احبه وعرفه ، لم يجد طريقاً احسن من ان ينظر الى الموجودات التي لديه ، فاذا تأملها وجدها صنفين : فاضلا وخسيسا ، ووجد الالئق والاجدر بسبب الاسباب الواحد الحق ، ان يطلق عليه من كلا الصنفين افضلها ، مثل انه رأي الموجود والمعدوم ، وعلم ان الموجود افضل من المعدوم ، فاطلق القول عليه وقال: انه موجود ، ورأى الحي وغير الحي ، وعلم ان الحي افضل من غير الحي ، فاطلق القول عليه وقال انه حي ، ورأى العليم وغير العليم فاضاف اليه العلم ، وكذلك جميع الاوصاف » (٢٧) .

(٢٤) المدينة الفاضلة ص ٥١

(٢٥) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٢٨ المدينة الفاضلة ص ١٧ و ١٨

(٢٦) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ١٤ و ١٥

(٢٧) كتاب السياسة

وهكذا يتأكد عند الفارابي أننا لانعرف حقيقة الآله في ذاته وإنما نحن نعرف فقط افكارنا التي نطلقها في شكل صفات على الذات الالهية وان هذه الصفات لاتعمدو كونها افكارا ناتجة عن خبرة السانية وليست تعني مطلقا انها تعبر عن حقيقة الآله في ذاته . ولذلك يقول الفارابي : « على ان الواجب على كل من يصف الباري بصفة ما ، ان يخطر بباله مع تلك الصفة - انه بذاته منزّه عن ان يشبه تلك الصفة ، بل هو افضل واشرف واعلى ، وانه لايتهيأ لاحد احاطة العلم به كما هو » (٢٨) .

وبهذا يكون الفارابي قد سبق ايمانويل كانت بعدة قرون في حكمه على العقل بالتصور عن معرفة حقائق الاشياء في ذاتها وان معرفتنا لهذه الحقائق الغيبية لا تعمدو مجرد الافكار التي نكوّنها حولها .

ب - قضية الذات والصفات

سبق ان اوضحنا ان هذه القضية احتلت مكانه بارزة ضمن المجادلات الكلامية . فقد اثبتت جماعة كبيرة من السلف صفات ازلية مستقلة عن الذات الالهية مثل العلم والحياة والقدرة والارادة . . وانكر المعتزلة القول بوجود هذه الصفات مستقلة عن الذات الالهية حتى ان شعارهم كان « من اثبت لله صفة قديمة زائدة عن الذات فقد اثبت له شريكا » وقالوا بان الصفات هي عين الذات وقد قال الشهرستاني في الملل والنحل في معرض حديثه عن المعتزلة : « . . وقلوا الصفات القديمة اصلا فقالوا : هو عالم بذاته وقادر بذاته وحي بذاته لايعلم وقدرة وحياة ، هي صفات قديمة ومعان قائمة به ، لانه لو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية » .

والملاحظ هنا ان هذا الموقف الاعتزالي مستمد من نظرتهم التنزيمية حتى انهم وصغوا انفسهم بالمتزهة وان كان خصومهم من الصفاتية قد نعتوهم بالمعطلة .

وقد حاول ابو الحسن الاشعري ان يتوسط بين الموقعين فقال بان الصفات ازلية وقائمة بالذات . وقد ذكر الشهرستاني في معرض حديثه عن الاشعرية مايلي : « قال ابو الحسن (الاشعري) : الباري تعالى عالم

(٢٨) كتاب السياسة

بعلم ، قادر بقدرة حي بحياة مريد بارادة ، متكلم بكلام ، سميع بسمع بصير ببصر ... وهذه الصفات اولية قائمة بذاته : لا يقال هي هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره » .

موقف الفارابي :

اعتمادا على اذاله الفارابي في غاية البساطة والكمال والجمال والتجريد لانه مخلص من المادة ولانه عقل مطلق ، فقد انكر الفارابي انكارا كاملا القول بوجود صفات الهية مستقلة عن ذاته وهو بهذا يقترب كثيرا من موقف المعتزلة من جهة كما يقترب من جهة اخرى من موقف الكرمية أحد الفروع الشيعية التي تشبعت بالأفكار الفلسفية ، لان هذه الفرقة تنكر هي الاخرى القول باثبات الصفات الى الله فهم يرون بان ماهية الذات الالهية هي فكرة بسيطة مفرغة من كل محتوى^(٢٩) وهذه الفكرة تقبل بداهة ، فالله عقل خالص لا يمكن ان نصفه بأي وجه من الوجوه^(٣٠) وهو عليم^(٣١) ولا فرق بين علمه وجوهره . وهو عاشق يعشق ذاته ، لانه خير محض وجمال محض وهو سعيد وسعاده في ذاته وهي ابدية وكاملة .

ان هذه الصفات لاتحدث تمعدا في ذاته بل صفاته هي عين ذاته وبهذا يكون اله الفارابي من جهة أخرى شبيها باله أرسطو لانه عقل يعقل ذاته ، وهو فكرة الفكر وهو ضروري الوجود لا غاية له خارجة عنه وهو كذلك شبيه باله افلاطون او مثال المثل لانه كمال وجمال وخير على انه ينبغي التنبيه على ان وجود بعض الشبه بين اله الفارابي واله ارسطو لا يعني ان الاتفاق حاصل بينهما من ذلك مثلا ان فكرة المحرك الاول الذي لا يتحرك وهي ما يقول به ارسطو في كتاب مابعد الطبيعة عن اله هو علمه محرك او علة غاية لا يتحسس له الفارابي ، ويضاف الى هذا النوع ان موضوع اللاهوت في فلسفة ارسطو لا يحظى الا بمكانة ثانوية لانه فوق متناول الانسان ، وابحائه ليست موضوعية ولذلك لم تكن معرفة الاله في ذاته هدفا

(٢٩) ابراهيم مذكور - مكانة الفارابي ص ٥٩

(٣٠) نفس المصدر

(٣١) اراء أهل المدينة الفاضلة ص ٤٧

لارسطو وان هذا الموضوع لادور له لا في السياسة ولا في الاخلاق وعلى العكس من هذا فان فكرة الاله في العالم الاسلامي هي نقطة الانطلاق في الدين وهي الاساس لكل الحضارة الاسلامية كما كانت الموضوع الاسمي لكل المحاولات التوفيقية حتى انه يمكن القول على الباحث ان يكون لا هوتيا قبل ان يكون فيلسوفا (٣٢) .

ج - الله والكون :

تمددت آراء الفلاسفة وتضاربت حول تفسير كيفية وجود الكون .
* فمنهم من جاء تفسيره ماديا صرفا فقال يقدم العالم بكل ما فيه من مادة وصورة وزمان وتركيب . وقد بني هذا التفسير على انكار القول بوجود اله متميز عن الكون ومدبر له .

* وفي مقابل هذا الاتجاه المادي الصرف وجد اتجاه آخر أقر في شكله العام بوجود قوة روحية غير مادية متميزة عن الكون وهي ليست ذات أثر فيه بوجه او بآخر .

وضمن هذا الاتجاه العام يمكن التمييز بين أربعة اتجاهات :

أ - القول بوجود اله متميز عن الكون وهو علة فاعلية للكون لكن لا على اساس الابداع والخلق من عدم بل على اساس الصنع كما هو الحال بالنسبة لاله افلاطون الذي كان دوره التأليف بين المثل القديمة والمادة القديمة فكان بذلك صانعا للكون بمثابة النجار الذي صنع الكرسي على ضوء مثال مسبق ومن مادة خشبية متوفرة ، ويعتبر موقف ابي زكرياء الرازي غير بعيد عن موقف افلاطون لانه يقول يقدم المادة .

ب - التسليم بوجود اله متميز عن الكون باعتباره مطلق الكمال وان الكون قديم بمادته وصورته وزمانه . وان الله ليس علة فاعلية له بل هو علة غائية وهو لذلك يحرك الكون دون ان يتحرك لانه لو تحرك لكانت حركته نحو غاية وفي ذلك قص له ومن هنا فان هذا الاله يعيش على تعقل ذاته وتمشقه .

(٣٢) ابراهيم مذكور - مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية العربية ص ٦٨

ج - الاول وابرز من مثل هذا الاتجاه هو الفيلسوف اليوناني ارسطو^(٢٣)
 القول بان وجود العالم جاء عن طريق الفيض الازلي عن الكمال
 الالهي وبذلك يكون العالم محدثا باعتبار الذات لانه في ذاته محتاج الى
 من اوجده وهو الواحد مصدر الفيض ثم هو قديم باعتبار الزمان لأن الفيض
 عملية ازلية بازلية الواحد ويعتبر الواضح الاصلي لهذا الاتجاه هو افلوطين
 زعيم المدرسة الاسكندرانية ، ويمكن ان يحشر الفارابي وابن سينا ضمن
 هذا الاتجاه ولكن في شكله العام فقط نظرا لوجود فوارق اساسية بين
 افلوطين وهذين الفلاسوفين الاسلاميين .

د - القول بوجود اله متميز عن الكون باعتباره علة مبدعة له من عدم
 في زمان معين حددته الارادة الالهية بصورة حرة ومطلقة فكان العالم
 محدثا بالذات وبالزمان وبكل ما ومن فيه « انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
 له كن فيكون » « وربك يخلق ما يشاء ويختار » ثم ان الله يعلم كل ما يجري
 في الكون بحيث لا يغرب عن علمه متقال ذرة في الارض ولا في السماء وهذا
 الاتجاه هو الذي جاءت به كل الديانات السماوية في خطوطها العامة وبمثلها
 في الاسلام اغلب المتكلمين وفي طليعتهم ابو حامد الغزالي في كتبه تهافت
 الفلاسفة والاقتصاد في الاعتقاد وكتاب الاربعين في اصول الدين^(٢٤) .

موقف الفارابي من هذه القضية :

يذهب الاستاذان كرم واليازجي الى القول بان « اكبر الظن انه ...
 اعتمد الطريقة الاسكندرانية في حل مسألة الوجود وكيفية صدره لانها
 تلائم الاسلام الذي نشأ عليه وتنسجم مع ميله التوفيقي »^(٢٥) .

وبناء على هذا الرأي واستنادا الى ماورد في التصنيف السابق فاننا
 نسلم بان الفارابي قد التجأ الى فكرة الفيض الافلوطينية لحل مشكلة

(٢٣) يذهب الدكتور حسام محيي الدين الالوسي الى حشر ابن رشد ضمن
 هذا الاتجاه

(٢٤) اقتبسنا هذا التصنيف بكثير من التصرف لاننا لسنا على اتفاق تام
 في بعض النقاط التي اوردها زميلنا الدكتور حسام محيي الدين
 الالوسي . الاقتباس من كتابه . حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٠

(٢٥) اليازجي وكرم : اعلام الفلسفة العربية ص ٥٣٧

الوجود غير انه من الواجب ان تنبه هنا بان اعتماد الفارابي لهذه الفكرة لا يعني انه متفق تماما مع كل ما جاء فيها بالرغم من انها تعد اقرب النظريات الفلسفية الى وجهة النظر الاسلامية لانها تحرره من ارسطو في رايه في المحرك الذي لا يتحرك الذي ينفي عنه كل دور في ايجاد الكون ، كما تحرره من فكرة الصنع الافلاطونية التي تجعل الاله متوقفا في ايجاد الكون على المادة القديسة والمثل القديمة ، وبذلك يكون ايجاد الكون ناتجا عن فيض من كمال الذات الالهية نفسها . فكيف كانت عملية الفيض هذه ؟

يقول الفارابي : « وجود باقي الكائنات يتبع حتما وجود الاول وهي فيض منه ، وهذا الفيض قديم ، وهو لا ينقص شيئا من الاول ولا يزيد اليه كما لا » (٣٦) .

نستفيد من هذا القول ما يلي :

اولا : ان كل الموجودات في هذا الكون محتاجة في وجودها الى الاول وهي بهذا الاعتبار تكون معلولة لعللة أوجدتها أي ان الكون باعتبار الذات حادث وليس قديما .

ثانيا : ان الفارابي قد ذكر صراحة بان هذا الفيض قديم ومعنى هذا ان وجود الكون لم يتقيد بزمان مخصوص أي ان العالم قديم باعتبار الزمان .

ولكن اذا كان هذا الفيض ازليا فهل كان من قبيل الطبع وبصورة خارجة عن قصده وارادته كما تنتشر الحرارة عن النار والبرودة عن الثلج والنور عن الشمس ؟ وهل يلزم عن هذا الصدور ان يكون الله جاهلا لما يجري في الكون ؟

يجيب الفارابي عن هذا بقوله : « وجود الاشياء عنه لاعن جهة قصد منه يشبه قصودنا . ولا صدرت الاشياء عنه على سبيل الطبع من دون ان يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها ، انما ظهرت الاشياء عنه لكونه عالما بذاته ، وبانه مبدأ النظام الخير في الوجود على ما يجب ان يكون عليه فاذا علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه . وعلمه للاشياء ليس بعلم زماني وهو علة

(٣٦) الفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة ص ٢٤

لوجود جميع الاشياء بمعنى انه يعطيها الوجود الابدي ويدفع عنها العدم مطلقا لا بمعنى انه يعطيها وجودا مجردا بعد كونها معدومة . »

وهكذا ينتهي الفارابي الى التاكيد بان الله قد اوجد العالم عن قصد وارادة هي غير ارادتنا نحن وان عمله علة لوجود الاشياء وان هذا العلم أزلي .

ولكن بالرغم من تصريح الفارابي بان هذا الفيض خارج الزمان نجد ان الدكتور ابو ريده يقرر بصورة قاطعة ان الفارابي يقول بحدوث العالم . من عدم^(٢٧) . يقول الدكتور ابو ريده : « فالذي نقطع به هو ان الكندي والفارابي يقران حدوث هذا العالم لا في زمان وان الزمان حادث » ويستند الدكتور ابو ريده في رأيه هذا الى ماذهب اليه الفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكميين الى التاكيد على خطأ من ظن بان ارسطو يقول بقديم العالم واعتبر هذا الظن « قبيحا مستكبرا » ولعل هذا الجزم الذي انتهى اليه الدكتور ابو ريده له مايرره من كلام الفارابي الذي يقول : « والابداع هو حفظ ادامة وجود الشيء الذي ليس وجوده لذاته ادامة لاتتمصل بشيء من العال غير ذات المبدع ونسبة جميع الاشياء اليه ، من حيث انه مبدعها نسبة واحدة وهو الذي ليس لافعاله علة ولا يفعل ما يفعله لشيء اخر » .

فقد تكررت في هذه النقرة عبارات الابداع ونزبه الاله عن ان يسأل عن اعماله ، وهذا فيه ما يدل على ان الارادة الالهية حرة في ان تختار الزمان الذي تراه ملائما لاييجاد الكون ، بالرغم عن ان هذا المفهوم قد لايتماشى مع جوهر مفهوم الفيض الازلي الذي يقول به الفارابي بصريح عبارته . ولكن هذا الكون الذي جاء نتيجة فيض عن الكمال الالهي فما هي علاقته بمبدعه وما هو دور الاله بعد هذا الابداع وهل عنايته ورعايته تبقى شاملة للكون فما هو موقف الفارابي من هذه النقطة ؟ والى اي حد تتماشى نظريته مع فكرة الاله كما تصوره العقيدة الاسلامية من خلال ماورد في القرآن ؟

يرى الدكتور ابراهيم مذكور بان اله الفارابي بعيد جدا عن العالم وانه غير الاله الذي تحدث عنه القرآن باعتباره الها قريبا من مخلوقاته

(٣٧) تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢٣٦ التعليقات محمد عبد الهادي ابو ريده

يُجيب دعوة الداعي إذا دعاه . ثم ان تصور الاله بصورة مجردة تماما يجعل من كل دعاء او تعبد غير ذي جدوى ، لان هذا الاله المجرد لا يعرف العالم نظرا لانه بعيد عنه ولا يتصل به أبدا . ان حصر الاله وجعله يعيش فقط على تمقل ماهيته هو حكم عليه بان يكون جاهلا لكل شيء خارج ذاته . (٣٨) حتى ان الغزالي في هجومه على الفلاسفة انتهى الى اتهامهم بالكفر لما يلزم عن قولهم بان الله يعلم الكلّيات دون الجزئيات من ان يكون علم الانسان وهو من المخلوقات — اشمل واوسع من علم الله ، ذلك اننا نصرف ذاتنا ونعرف الآخرين في حين ان الله على هذا الاساس يعرف ذاته فقط ، فهل يعقل ان رب الارباب وسبب الاسباب يجعل مايجري في العالم ؟ (٣٩)

ومما تقدم يمكن ان تبين ان الدكتور ابراهيم مذكور يجعل الفارابي في هذه النقطة تابعا لارسطو في اعتبار الاله مكتفيا بتعقل ذاته دون سواها وانه لا يهتم بالكون ولا يعلم مايجري فيه على اساس ان الكامل لا يتعلق اهتمامه بالناقص انطلاقا من فكرة التسامي التي يقول بها ارسطو .

ومن جهة اخرى فقد كان حكم الغزالي على كل من الفارابي وابن سينا بالكفر في قضايا ثلاث كانت مسألة القول بان الله يعلم الكلّيات دون الجزئيات واحدة منها . وبضيق مجال هذا البحث عن المزيد من التوسع حول هذه النقطة التي عالجها بالخصوص كل من الغزالي في تهافته وابن رشد في تهافت التهافت ولكن المهم في نظري هو انني لاتفق مع ماذهب اليه الدكتور مذكور من اعتبار الفارابي في هذه النقطة مسائرا لارسطو . فقد تكون هناك نقاط يلتقي فيها المعلم الثاني بالمعلم الاول مثل النزعة العقلية التي جعلت مسن الفيلسوفين ينظران الى الاله بمنظار عقلي خالص على ان في ذلك كماله المطلق غير ان الالتقاء حول هذه النقطة مثلا لايعني التوافق التام من ذلك مثلا ان اله الفارابي له صفة الفعل والابداع للكون عن قصد وارادة وعن علم بما يفعل وازيد على هذا فاقول / ثم هو يرى الكون ويحيطه بعنايته فيرسل الرسل مبشرين ومنذرين يخاطبون الناس بما يفهمون وهذا ما يؤكده الفارابي نفسه فيقول : « ان الطبيعة لاتعمل شيئا باطلا فكيف مبدع الطبيعة ؟ والباري

(٣٨) ابراهيم مذكور مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية الاسلامية ص ٧٠ ، ٧١

(٣٩) الغزالي تهافت الفلاسفة ص ٣٦

تعالى حيث هو وهب الاختيار والمكر والروية للبرية ، لم يكن ينبغي ان يهمل امرها . وكان من الواجب في عدله وصنعه المتقن ان ينهج لها منهجا يسلكونه . ولما كان ذلك واجبا لم يكن ينبغي ان يرسل اليها من ليس من طبعها لانهم لم يكونوا يقدرّون على الاستفهام ممن هو من غير طبعهم » (٤٠) .

اعتقد انه بعد هذا الكلام الصريح والواضح من قبل الفارابي لا يصح بعد اليوم اتهمه بالانغلاق في الفلك الارسطي وبالقول عن الأله بأنه بعيد عن الكون بصورة تجعله يجعل كل شيء عنه ثم هو بالتالي لا يحيطه بالرعاية والعناية .

— الفيض والعقول والافلاك :

ولكن كيف تمت عملية الفيض هذه ؟ نظرا لان الله عقل محض فقد كان من الطبيعي ان يكون اول الفيوضات عقلا غير متجسم لانه لا يصدر عن العقل الا عقل ، يقول الفارابي : « فيفيض من الاول وجود الثاني ؟ فهذا الثاني هو ايضا جوهر غير متجسم اصلا ، ولا هو في مادة فهو يعقل ذاته ويعقل الاول ، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته » (٤١)

فاول الفيوضات عقل غير متجسم الا ان هذا العقل سيكون له دور مزدوج في تعقله ذلك انه يتعقل الاول الذي سبب وجوده وهو الله ويتعقل ذاته وهذه الازدواجية في التعقل هي امر عارض راجع الى العقل الثاني وليست تعود الى العقل الاول (الله) وهكذا تكون الكثرة قد بدأت مع هذا العقل الثاني ثم انها ستتواصل حيث سيفيض عن العقل الثاني عقل ثالث نتيجة تعقله للاول كما يلزم عن تعقله لذاته التي تخصه ان تفيض عنه السماء الاولى . يقول الفارابي : « فيما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الاولى . وتتواصل الفيوضات حتى تصل العقول الثواني الى العقل العاشر الذي لافلك له بل هو مدبر الكون الذي دون فلك القمر » (٤٢) .

(٤٠) الفارابي . . كتاب السياسة

(٤١) الفارابي : اراء اهل المدينة الفاضلة ص ٦١ ، ٦٢

(٤٢) نفس المصدر ص ٦١ ، ٦٢

اذن بالعقل الحادي عشر وبفلك القمر تنتهي الفيوضات بالنسبة للعالم العلوي وهو عالم مافوق فلك القمر وهذه الموجودات العلوية المتأخرة للمادة حصلت لها كمالاتها منذ اول وجودها . ثم توجد بقية الكائنات بواسطة مديرها وهو العقل الحادي عشر او العقل الفعال غير ان هذه الموجودات ستكون مخالطة للمادة وهي لذلك سيكون لها نقص في وجودها وعلى كل نوع ان يعمل على الترقى شيئا فشيئا حتى يبلغ اقصى كمالاته في جوهره ثم في سائر اعراضه . يقول الفارابي : « وهذه الموجودات التي احصيناها ، هي التي حصلت لها في كمالاتها الافضل في جواهرها منذ اول الامر . وعند هذين (فلك القمر والعقل الحادي عشر) ينقطع وجود هذه . والتي بعدها هي ليس التي في طبيعتها ان توجد في الكمالات الافضل في جواهرها منذ اول الامر ، بل انها شأنها ان يكون لها اولا نقص في وجوداتها فيبتدىء فيبدئي شيئا فشيئا الى ان يبلغ كل نوع منها اقصى كماله في جوهره ، ثم هي في سائر اعراضه^(٤٣) . ثم ان هذه العقول كلما ابتعدت عن العقل الاول نقص نصيبها من الوجود العقلي^(٤٤) والوجود الحقيقي انما هو العقل ، وان كان ذا مراتب متفاوتة والله وحده هو العقل المحض الذي لا تخالطه كثرة ، اما العقول التي تفيض عنه منذ الازل والتي يفيض بعضها عن بعض فيها كثرة^(٤٥) والموجودات سلسلة متدرجة متصلة والعالم منظم واجزأؤه مرتبة ترتيبا بديعا . والشر في الجزئيات ، وهي تتجه لازمة لكونها جزئية متناهية ووجوده فيها هو الذي يبرز مافي النظام الكلي من خير وهكذا تكون فلسفة الفارابي مذهباً روحانياً متسقاً تمام الاتساق او بعبارة ادق مذهباً عقلياً وكل ما هو مادي محسوس فمشتوه القوة المتخيلة^(٤٦) وهذا النظام يتفق مع نظام الافلاك عند بطليموس^(٤٧) . كما انه يتفق مع الاسماعيلية الذين جمعوا بين نظرية افلوطين في الفيض ونظرية بطليموس في تركيب الكون^(٤٨) وعلى كل ومهما تكن العناصر التي نجدتها في فلسفة

(٤٣) نفس المصدر ص ٦٣

(٤٤) نفس المصدر ص ٢٢

(٤٥) عيون المسائل ص ٧

(٤٦) ديباور تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢٢٣

(٤٧) نفس المصدر ص ٢١٢

(٤٨) حنا الفاخوري وخبيل الجر تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ١٢٠

الفارابي فانه يمكن القول بان الفارابي امكنه ان يطبع كل هذه العناصر بطابعه الخاص وان يكون منها - بعد ان يضيف عليها من ذاته - وحدة متكاملة تبرز طابعه الخاص الذي هو غير الارسطية او الافلاطونية الحديثة او الاسماعيلية كل على حده ، وهذا الطابع المميز في نظري لا يمكن حصره في اطار توفيقتي تاليني بل هو تعبير عن موقف فلسفي ازاء قضيه هي ام القضايا في المجتمع الذي عاشه الفارابي وهو المجتمع الاسلامي على انه يحق لنا ان نسأل الان حول مدى التوفيق الذي حالف الفارابي في حله لهذه المشكلة حتى يكون في الخط الذي رسمه الدين الاسلامي لهذه القضية .

- لقد تصور الفارابي ان الاله عقل محض مخلص من كل تصور مادي ويلزم عن هذا التصوران لا يصدر عن الاله الواحد الا عقل ثم يتواصل الابداع للكثرة بما فيها من العقول والامور المادية الجزئية مع نسبة الابداع هذا العالم السفلي الى العقل الحادي عشر وهو العقل الفعال . وهكذا كانا يكون الفارابي قد التجأ الى جملة من الوسائط التي كان لها دور تواصل الابداع للكون بكل ما فيها من العالمين العلوي والسفلي وهذا الحل في نظري لا يساعد على خروج الفارابي من المازق الذي وقع فيه لانه يترتب عنه محظوران :

احدهما ان نسلم بان الابداع للكثرة والمادة كان من العقول التي كانت بمثابة الوسائط حتى ننزه الاله عن ان يكون محلاً للكثرة والمادة . وهذا يلزم عنه ان نجد الاله عن دوره في ابداع الكون ثم هو بالتالي يجهل كل شيء عنه وبهذه الطريقة يحشر الفارابي في فلك ارسطو الذي يقول بابعاد الاله عن العالم بحيث لم يكن قد ساهم في ابداعه وهو بالتالي يجهل عنه كل شيء وهذا ما ارتاه الدكتور وهي نتيجة لارضاها للفارابي .

اما المحظور الثاني فناتج عن افتراض ان هذه السلسلة من الفيوضات كانت بتدبير من الله وعن قصد منه وبذلك يكون دور هذه العقول في الابداع انما هو بمثابة القوانين والنواميس التي حددها الله لنظام الكون . وهذا ما رآه اقرب الى رأى الفارابي على ضوء ما سبق ان ذكرته من نصوص مؤيدة لهذا المعنى . ولو ان الفارابي لم يلتجئ الى القول بفكرة الفيض لما كان هناك محظور ولكن القول بان كل شيء في الكون

صدر عن الله بواسطة الفيض والتسليم بأن الله مجرد عن الكثرة والمادة في حين ان المادة والكثرة موجودان في الكون يؤدي الى تناقض لا يقبله العقل . وهكذا يبدو ان الفارابي لم يتمكن من اتخاذ موقف واضح ازاء هذه النقطة بالذات وان كنت ارجح ان الفارابي لم يأخذ من الاسكندرانيين الا نقطة الانطلاق فقط وهي فكرة الفيض في شكلها الاجمالي ، اما نوعية هذا الفيض وعن دور العناية الالهية وارجاع صفة الابداع الى الله وحده فذلك مما طبع فلسفته بطابع اسلامي كان فيه الفارابي وفيه الى روح عقيدته الاسلامية ، خاصة وانه كان معروفا بالزهد والتقوى حتى قال فيه « ديباور » : كان فيلسوفنا فانبا في مجردات العقل المحض وكان زهده وتقواه موضع العجب في معاصره ، وكان بعض تلاميذه يجعلونه ويرون ان الحكمة قد تجسدت فيه » .

ولعل من العوامل التي جعلت البعض يتهم الفارابي بالغموض بل وحتى بالزندقة في هذه النقطة يرجع الى طغيان الجانب العقلي التجريدي في فلسفته حتى قيل فيه بانه كان يعيش في عالم العقل ابتغاء للخلود وانه كُن ملكا في عالم العقل وان فلسفته لم تكن ترمي الى اشباع الرغبات المادية من اي نوع وقد كان فقيرا من حيث متاع الدنيا وان كانت تسعده كتبه والاطيار والازهار في حديقته^(٤٩) وكذلك قال فيه « ديترشى » بانه كان يحيى حياة الفلاسفة من زهد وانقطاع الى التأمل^(٥٠) .

على ان الفارابي وان اكد التباين المطلق بين واقع الانسان في الكون باعتباره مرتبطا بالمادة وواقع الاله باعتباره صورة عقلية خالصة فقد فتح الطريق امام الانسان حتى يصبح اقرب ما يمكن من الله هذا الطريق هو طريق التصوف غير انه ينبغي ان ننبه الى ان التصوف هو من نوع خاص فهو تصوف عقلي يقوم على الاستغراق في التعقل والتأمل وبذلك يسمو الانسان فوق الاعتبارات الحسية الجزئية ليدرك المجرد والكلبي . فهو غير تصوف العامة من اصحاب الطرق الذين لم يخل منهم أي بلد في عصر من العصور . فالفارابي يرى بان اكتمال الجانب العاقل في النفس يتوقف على معرفة الحقيقة

(٤٩) ديباور تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٢٢٥
(٥٠) ديترشى مقدمة لوسائل الفارابي طبعة لندن ص ٨٩٠

الاولى ، وتتم هذه المعرفة عن طريق التعقل المجرد والسعادة القصوى . وبما ان كل متعقل يقلد بوجه ما موضوع تعلقه ويقترب اليه فان النفس العاقلة وهي تتعقل الله تذوب فيه وتنسى ذاتها .

وللوصول الى الله يجب ان يكون المنطلق هو العالم المحسوس ثم العالم المعقول وعند ادراك هذا المستوى تتحرر من العالم المادي وتزيج حجاب المادة الذي يفصلنا عن النور الحقيقي^(٥١) وهكذا نرى الى اي حد يكون الفارابي قد ارتبط بالتصوف الاسلامي الذي يقوم على الادراك المباشر للاله بواسطة التجربة الذاتية هذا الادراك الذي يمكن تحقيقه اما عن طريق التأمل العقلي او عن طريق الممارسة الدينية وبهذا يظهر الفارابي وقد تحرر مرة اخرى من ارسطو الذي لا يقول بالاراء الصوفية^(٥٢) .

ولكن هل يمكن القول بان هذا الحل الذي التجأ اليه الفارابي قد أَرْضَى السلفيين من المتكلمين ؟

يرى الدكتور مذكور في خصوص هذه النقطة

ان هذا الحل وان كان يعادل عند الفارابي فنسب المتصوفة فهو لا يقربه كثيرا من المتكلمين . ويؤكد على القول بانه قد بقي في الاخير كل من الفلسفة واللاهوت متميزا عن الآخر ، حتى انه يمكن القول بانهما بقيا متعارضين في العالم الاسلامي^(٥٣) .

— اثر الفارابي فيمن جاء بعده

لم يكن اثر الفارابي قاصرا على من جاء بعده من فلاسفة الاسلام امثل ابن سينا وابن رشد بل تجاوز ذلك ليشمل كلا من متفلسفة اليهود والنصارى فبالاضافة الى مانجده من تأثيرات في فلسفة ابن سينا وخاصة في فلسفته المشرقية وفي كتابه الاشارات والتنبيهات حيث تحدث عن ماهية الاله بغاية الرقة والعذوبة وكذلك مانجده عند ابن رشد في الكشف عن مناهج الادلة وهو يتحدث عن طبيعة الله بالاضافة الى هذا نجد اثر الفارابي في الفلسفة

(٥١) الدكتور ابراهيم مذكور تاريخ الفلسفة في الاسلام

(٥٢) نفس المصدر ص ٧١

(٥٣) نفس المصدر ص ٧٢

اليهودية وعند ابن ميمون على الخصوص الذي يرى ان الاله هو السبب الاول هو مبدأ كل الموجودات فتعقله وارادته يكونان وحده ووجوده ضروري في ذاته ، وماهيته غير قابلة للتحديد والادراك^(٥٤) حتى ان « ليني » يقول : « باننا لا نعرف عن الاله الا شيئا واحدا هو انه موجود وان وجوده ضروري واننا نجهل كل شي عن ماهيته » .

وفي كلمة واحدة يمكن القول بان اله ابن ميمون واله الفارابي يتفق مع ما تقول به اليهودية^(٥٥) .

— الفارابي والفلسفة المدرسية الغربية —

يظهر اثر الفارابي في هذه المدرسة بالخصوص عند القديس توما الاكويني الذي يؤكد بان التعقل والمعرفة هي ماهية الله ذاتها وان الصفات الالهية تغاير تماما الصفات الانسانية وان هذه الصفات تكون هي نفسها اساس الماهية الالهية بدون ان يضاف اليها شي من الخارج وهذا دليل واضح على ان القديس الاكويني قد استقى نظريته في الالوهية عن فلاسفة العرب وان هذا ليس مجرد تلاق صدفي في الرأي^(٥٦) .

كلمة الختام

ان ما تضمنه هذا البحث لا يعدو ان يكون مجرد محاولة متواضعة لتسليط بعض الاضواء حول موضوع كثرت فيه المزالق لتعقده وشدة حساسية الناس ازاء الحديث فيه ، وتكون هذه الحساسية اكثر شدة بالنسبة لفيلسوف عاش في بيئة كانت تتنازعها تيارات متعددة ومتضاربة . وسط هذا الخضم من الاتجاهات المتنازعة كان الفارابي مدعوا بان يتخذ موقفا فلسفيا يستمد من حصيلة ثقافته وخلاصة تجاربه وينبوع عقيدته التي شب وشاب عليها . وقد تميزت حياة الفارابي بعمق تأملاته وغلبة جانب التعقل عليه فجاءت نظراته الى الاله نظرة ساد فيها الجانب العقلي التجريدي الخالص ، غير ان هذه النظرة وان كانت تستجيب لمطامح ارباب العقول الراجعة فانها غير مستساغة عند عامة

(٥٤) ابراهيم مذكور - تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ٦٦

(٥٥) نفس المصدر ص ٦٦

(٥٦) نفس المصدر ص ٦٦

الناس الذين لا تقوى عقولهم على ادراك هذا المستوى العالي من التجريد على أن الفارابي لم يكن قد اغفل هذا الجانب فشق لهم طريق التصوف عن طريق الممارسة الدينية التي تسمو بهم من المادة ومازساتها الى الطهارة الروحية وبذلك تحقق النفس صفاءها وطهارتها وهكذا يكون اله الفارابي قريبا من عبادة سواء أكان سلوكهم اليه بواسطة الرياضة العقلية او الرياضة الدينية الروحية وفي هذا محاولة من الفارابي حتى يكرن أكثر اتربا من اله القرآن وأكثر بعدا عن آلهة اليونان وعلى الأخص من اله أرسطو . تضاربت الآراء حول الاتجاهات الفلسفية التي فآثر بها الفارابي في موقفه من هذه القضية . فمن قائل بتبعيته لأرسطو أو أنه أقلو طيني النزعة أو تأثره بأفلاطون الى نسبة الى مذهب المعتزلة ، أو هو اخذ من كل هذه الاتجاهات مع السعي الى التوفيق والتلفيق وإن عمله لا يعد شيئا أكثر من هذا .

ولكن الذي انتهت اليه هو أن الفارابي قد اطلع على كل الاتجاهات الفلسفية التي عرفها عصره وكان ذا عقل راجح مدعده على صهره جميعا واعطاها طابعه الخاص وبذلك فقد كل واحد منها خصائصه الجوهرية المميزة وإن كانت قد بقيت بعض ملامحها العامة وهكذا جاءت مواقف الفارابي بعيدة عن كل تقليد أو محاكاة فبالرغم من وجود بعض الملامح الأرسطية فإن هذه الملامح تختفي أمام الطابع العام الذي طبع فلسفة الفارابي الإلهية بوجه عام ومثل هذا يقال بالنسبة للفيض الأفلوطيني وغيره من الاتجاهات الأخرى ولعل أبرز ما يميز طرافة الموقف الذي اتخذته الفارابي إزاء هذه القضية يبدو في تحرره من كل هذه التيارات بعد أن تم له هضمها وتمثلها ، وبعد هذا فإنه ليس غريبا أن يكون الفارابي في منزلة الأستاذ إن جاء بعده من فلاسفة الشرق والغرب طيلة العصور الوسطى من ابن سينا وابن رشد الى ابن ميمون والقديس توما الأكويني ومن جهة أخرى فإن هذا الموقف يعكس طابع الأصالة في الفلسفة العربية الإسلامية الذي مثل فيه الفارابي مرحلة الخلق والابتكار في الفكر العربي الإسلامي بعد أن اجتاز مرحلة الاستهلاك .

وكانما التاريخ يعيد نفسه فبعد أن مضت على الفكر الإسلامي مدة طويلة سادها الركود وعطل فيها الفكر حتى كآله أصيب بالعمى ، بعد هذا يبدو أن انطلاقة حقيقية أخذت طريقها نحو النهضة الشاملة مما يشتر بتحول

جوهري سيؤول بالفكر الاسلامي الى استئناف دوره كمنتج يساهم في
اثراء الحضارة الانسانية ويرفع عن نفسه تهمة باطله طالما اثقلت كاهله تلك
هي تهمة العقم الفكري والتبعية للغير في كل شيء مما ولد في نفسه احقر
المركبات .

ان الفارابي لم يكن فيلسوفا مسلما عربيا فحسب بل تجاوز ذلك الى
الصعيد الانساني حتى ان دولة الانسانية كانت قمة احلامه واذا كانت
منظمة الامم المتحدة اليوم بوجه او باخر تجسيدا لاحلام الفارابي مما يضعه
في مستوى النظرة الانسانية الشاملة فان الدراسات التي حضى بها
الفارابي كانت هي الاخرى على الصعيد الانساني ذلك ان هذه الدراسات
كان الكثير منها من غير العرب المسلمين وان هذا المهرجان العالمي الذي
جاء ببادرة من العراق الشقيق لهو تعبير عن الوفاء لروح الفارابي من جهة
وهو من جهة اخرى اذكاء لروح الشباب العربي الاسلامي والشباب
الانساني حتى يستلهم من روح الفارابي مضاء العزيمة وتغليب العقل على
الشهوة حتى يمضي قدما في بناء وطنه على اساس من العلم والمعرفة
والتعمق في اسرار الكون في سبيل استثمار خيراتہ والاخذ باسباب القوة
حتى يكون عزيزا مهابا فثكرا للعراق الشقيق على هذه البادرة التي جاءت
تعبيرا عن اصالة الروح العربية الاسلامية ونرجو من الله ان تتحقق الاهداف
التي حددها هذا المهرجان .

والسلام

انتهى

أهم مراجع هذا البحث

- الفارابي
- اراء اهل المدينة الفاضلة
- كتاب السياسة
- عيون المسائل
- الغزالي تهافت الفلاسفة - المنقذ من الضلال
- الدكتور ابراهيم مذكور
- مكانة الفارابي في المدرسة الفلسفية العربية
- في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيق
- تاريخ الفلسفة في الاسلام تأليف ديارو
- تعريب وتعليق الاستاذ محمد عبدالهادي ابو ريده
- اعلام الفلسفة العربية - اليازجي وكرم
- قصة الحضارة ويل ديورانت
- تاريخ الفلسفة اليونانية - يوسف كرم
- تاريخ الفلسفة العربية - حنا الفاخوري و خليل الجبر
- الدكتور عثمان امين - شخصيات ومذاهب فلسفية
- الشهرستاني - الملل والنحل
- البغدادي - الفرق بين الفرق
- الدكتور أحمد أمين - الجزء الثالث
- الدكتور حسام محيي الدين الالوسي - حوار بين الفلاسفة والمتكلمين
- ابن رشد
- الكشف عن مناهج الادلة
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال
- تهافت التهافت
- ابن سينا - كتاب النجاة
- ايمانويل كانت نقد العقل الخالص *

الاسم للنشوء والعضوية لفلسفة الفارابي السياسية والاجتماعية (Organicistes) (Cosmogoniques)

عبدالحيد الفوشي - تونس

قصدا من هذا البحث النظر في المحاولة التي قام بها ابو نصر الفارابي لتأسيس المجتمع الانساني ورسم الدستور السياسي الذي يكفل له المناعة فيكون بذلك جميع متساكنيه في اخاء وتعاون تسودهم العدالة وتجمع بينهم المصاحبة المشتركة ضمن نظام مثالي بعيد كل البعد عن الخصومات والتناحرات الاجتماعية التي تختص بها حسب رأي الفارابي المجتمعات الجاهلة والضالة. غير ان هذا البرنامج الشامل يتطلب من الفارابي معرفة دقيقة بالمجتمعات واحوالها اي بالعلم السياسي من جهة وبالطبيعة الانسانية وخاصيتها الجوهرية من جهة اخرى . زد على ذلك ان الثقافة الواسعة الشاملة للمذاهب السياسية القديمة مع الخبرة الشخصية بالميدانين السياسي والاجتماعي لهما من لوازم بل من مقتضيات كل اصلاح سياسي بل كل نظرية ثورية للمجتمع ونعني بالثقافة الفلسفية السياسية جملة من المعارف ومن النظريات التي توصل اليها بعض الفلاسفة لاصلاح مجتمعاتهم استنادا على معطيات نوعية معينة لتلك المجتمعات وتلك اليبات السياسية التي ماكانت لترضيهم نظمها فتصدوا لها معتمدين على خصائصها فانت نظرياتهم في شكلها ومضمونها سالبية لها وتجاوزتها الى ما راوه افضل وارشد ملائمة للطبيعة الانسانية الاجتماعية بل قل اكثر عدالة لها .

واذا ما فهمنا الثقافة الفلسفية السياسية على هذا النحو عرفنا منزلتها الحقيقية من الاصلاحات الاجتماعية وعلما أهمية دورها في تحويل المجتمعات وسياستها . لكن ذلك الدور مع أهميته وضرورته الأساسيتين يظل غير كاف وحده اذا ما جردنا مبادئ تلك الثقافة وحاولنا تطبيقها على أي مجتمع متناهي نوعيته ومعطياته التاريخية والحضرية الخاصة به . فان لم يكن لفلسفة الاسلام ان يتناسوا ذلك فانه لمن المؤسف ان يتناساه مؤرخوهم ! لذلك نفهم جل الشناعات التي حطها جل مؤرخي الفلسفة فلاسفة الاسلام

فصار الفارابي عندهم متأثراً في مدينته الفاضلة بجمهورية أفلاطون وبالنزعة الأفلاطونية المحدثة كما أصبحت فلسفة ابن رشد نسخة مطابقة لفلسفة أرسطو كتبت باللسان العربي وتناسى المؤرخون بذلك طرافة فلاسفة الاسلام ونوعية فلسفتهم التي هي - أحببنا ام كرهنا - وليدة يبتهم الاسلام وأحوالهم وتاريخهم وخصائص ثقافتهم وانعكاساتهم الاجتماعية واهتماماتهم العقائدية بل هي تعبير دقيق عن التزاماتهم السياسية سواء آكانت واعية لذاتها أم غير واعية ، تقدمية في مقصودها أم رجعية فيه .

لقد آن الأوان اذن لكي تتخلى عن تلك المهازل المزمنة التي جعلتنا تفكك شخصيات فلاسفتنا باحثين بصفة مرضية واعتباطية عما نعدّه تأثيرات استفادوها من الفلسفة اليونانية فتتلاشى بذلك أصالة فلسفتهم وتذوب هويتهم وتضمحل مقاصدهم . فليس لنا بعد هذه النقطة المنهجية ان نعود الى الفارابي والى فلسفته لتجزئتها شر تجزئة مدعين ان العنصر الفلاني اسلامي والعنصر الاخر يوناني والعنصر الثالث اسماعيلي مستوحين من تعاليم الشيعة ومن نظرية الامامة كما ذهب الى ذلك الاستاذ جوزيف الهاشم وغيره (١) عندما قال : (فمذهبه (أي الفارابي) انتقائي لأنه يختار من أئمة الفكر الاغريقي وبخاصة أفلاطون وأرسطو ومدرسة الاسكندرية . وتوفقي لأنه يوفق بين نظريات الفلاسفة أولا وبين هذه النظريات والدين الاسلامي بعد ذلك) . ان ابا نصر الفارابي في اعتقادنا لبيدو كالظاهرة الفلسفية التي لها شخصيتها الذاتية فهي واحدة وان اتسعت افاق ثقافتها غير قابلة للتجزئة والتقسيم بل لهي كالمرآة تعكس لنا صورة تحليلية وتأليفية للمجتمع الذي ظهرت فيه وتكونت وحاولت اصلاحه بكل ماكان لديها من معطيات تاريخية وثقافية نوعية وخيالية خلاقة .

ولست تلقى وحده للهوية في شخصية الفارابي الثقافية فحسب بل انك لواجدها كذلك في مذهب الفيلسفي . وهنا تتعرض الى شناعة ثانية وقع فيها بعض مؤرخي فلسفة الفارابي . لقد قال الدكتور علي عبدالواحد وافي ان كتاب المدينة الفاضلة ينقسم الى قسمين (قسم بداهة واخذ فيه المبادئ الفلسفية التي يدين بها والتي سبغها الى حد ما في انشاء مدينته وقسم ختم به كتابه وشرح فيه شؤون هذه المدينة وما ينبغي ان تكون عليه

في مختلف فروع حياتهما : ومع ان القسم الثاني هو المقصود بالذات من كتابه ومع أنه في واقع الأمر لا يتوقف توقفا كبيرا على القسم الأول فانه لم يشغل الا نحو خسي الكتاب بينما شغل القسم الأول نحو ثلاثة أخماسه (٢٢) ان هذا التقسيم لكتاب الفارابي الذي ارتضاه الدكتور وافي ليخل خلا شنيما بفلسفة الفارابي الاجتماعية والسياسية اذ هو في الحقيقة يزيل عنها قاعدتها وأسسها التي وضعها الفارابي عن قصد لبناء هيكلته الاجتماعية والسياسية . فاذا ما رأينا في فلسفة الفارابي قسما ما وراثيا وقسما اجتماعيا قد جمعت بينهما الصدفه وقلنا ان (القسم الثاني لا يتوقف توقفا كبيرا على القسم الأول) حسب زعم الدكتور وافي نكون بعيدين كل البعد عن روح الفلسفة الفارابية وعن منهجيتها الحقيقية بل لربما أصبحت هذه الفلسفة الأخرى أقوالا غير محكمة الأجزاء والعناصر يتشدق بها الفيلسوف بغية اللغو والعبث . فنحن مع تعاملنا على هذا الرأي وانكارنا له نندد بكل محاولة يقوم بها كل مؤرخ للفلسفة الاسلامية دون ان يلتبس المسألة الفلسفية التي تهيك كل مذهب من مذاهب الفلسفة شرقية كانت أم غربية . ولست مشطا اذا ما قلت ان جل الكتب التي تناولت بالبحث موضوع الفلسفة الاسلامية قد تناولتها مفككة العناصر والأجزاء من غير ان تهدي الى الرؤية الشاملة أعني الى تلك المسألة الجدلية الاستنتاجية المتناسكة التي اتسمت بها المذاهب الفلسفية عامة وفلسفة الاسلاميين خاصة . (٢٣) وقد يطول بنا الحديث لو تمارينا في تعدد المعاملات السيئة التي لقيتها الفلسفة الفارابية على أيدي بعض الدارسين لها بل الأغرب من ذلك على أيدي انصارها الذائدين عنها .

غير أننا سنكتفي بملاحظة أخيرة قبل أن ننظر في فلسفة الفارابي الاجتماعية والسياسية . ليس ثمة مؤرخ للفلسفة الاسلامية لم يتعرض الى كتاب المدينة الفاضلة ولم يقل بشأنه ما قاله الدكتور علي عبدالواحد وافي (قصد الفارابي من كتابه هذا الى تكوين مجتمع فاضل (أوطوبيا : Utopie) من نوع المجتمعات التي فكر بها من قبله طائفة من فلاسفة اليونان كجمهورية أفلاطون وشيلي أفهمير ومدينة الشمس لجمبول (هكذا) (والأصح ان يقول كمينلا) وقد أراد مثلهم ان يبنوا مدينته وفقا للمبادئ الرئيسية التي تقوم عليها فلسفته وآراؤه في السعادة والأخلاق (٢٤) ان الرأي الذي يجعل من مدينة الفارابي مدينة أوطوبية على الاطلاق لهو رأي مشط في اعتقادنا اذ

هو يهمل معنى الفوارق الدقيقة الموجودة بين مفهوم الأوطوليا المطلق وبين مفهوم مدينة الفارابي الفاضلة . فلو رجعنا الى معجم لالند الفلسفي لوجدنا ان مفهوم كلمة أوطوليا يؤخذ في معنيين على أقل تقدير فإذا ما عينا به عند الفارابي مجرد أوهام وخيالات خلاه لا يمكنها أن تجز أو تتحقق في مجتمع من المجتمعات تكون قد رمينا الفارابي بالحق ورفعنا عنه الجدية الفلسفية التي اتسمت بها مؤلفاته واما اذا اعتقدنا ان تصميمه لمدينته الفاضلة تصميم صادر عن ضرورة تاريخية لا بد لمجتمعه أن يمر منها وأن يتشكل حسب مخطط لكي يتجاوزها الحالة القوضوية التي يتخبط فيها فليس لنا اذ ذاك ان نطلق على مدينة الفارابي صفة الأوطولية بل اننا لنشاط رأي الدكتور جميل صليبا عندما يقول متحدثا عن كتاب المدينة الفاضلة (انه اذا ليس حلما من أحلام الشباب ولا وهما من اوهام الشعراء بل خلاصة لمذهب في الكون والحياة ونتيجة لتجربته النفسية والاجتماعية) (٥٠) فليس اذا من باب المغالاة ما قلنا ان تصور الفارابي لمدينته ليس مجرد خيالات اعتباطية أراد بها التسلية والعبث وإنما هو تصور يعبر عن أعماق مكبوتاته وعما جاش في ضميره من نظريات اصلاحية تجاه وضع سياسي وبيان عام من شأنه أن ينقذ الحالة السياسية والاجتماعية المتدهورة التي تعانيها المملكة الاسلامية في القرن الرابع الهجري .

وهنا لايسعنا الا ان نخالف ماذهب اليه الدكتور أحمد أمين وكل من وقف موقفه ازاء الفارابي وجعل منه رجلا هامشيا منفلقا على ذاتيته (لا يهيم في حياته الا علمه ، أما ماعداه من أفانين السياسة والأعيان وشؤون الدنيا وشهواتها فلا يابها) . (٥١) ان رأي أحمد أمين في الفارابي لتصفى الى أقصى حد اذ هل يعقل أن يؤلف أبو نضر الفارابي ما ألفه في السياسة المدنية والاجتماع البشرية ويكون معتكفا اعتكاف الدراويش الغائبين عن الوجود والتاريخ والحياة السياسية والاجتماعية التي تجري من حوله فبأي علم دون علم السياسة وفلسفتها كان يمكن للفارابي ان يتطاه وهو في السبعين من عمره . ان عبقرية الفارابي في اعتقادنا لا تبرز ولا تتأكد الا من خلال وعيه الاجتماعي السياسي الذي عبر عنه في معظم مؤلفاته ومن خلال نظراته الشاملة الناقدة للمملكة الاسلامية ولما آلت اليه في زمانه من تهقر وتصدع واقسام فكان وجوده في ذلك الطرف التاريخي من تاريخ الاسلام وجود فيلسوف

ملتزم ناقد متصد الى تلك الفوضوية التي كانت تسود الحياة الاجتماعية والسياسية آن ذاك . فلما ادلهم العالم الاسلامي وتشابهت فيه جميع القيم واختلت جميع الأنظمة الاجتماعية والسياسية كان من الطبيعي ومن الحتمي أن يحلق طير الحكمة في تلك الأجواء الحائكة كما قال هيجل : Hegel "L'oiseau de Minerve Prend son vola la Tombee de la Nuit." و يقدم الفارابي محاولاته الاصلاحية ويكفيها لكي تفهم ضرورة هذه المحاولات ان نرسم صورة مقتضبة لما كانت عليه المملكة الاسلامية والمجتمع الاسلامي زمن الفارابي . فنتيقن اذ ذاك من ان الفارابي لم يكن هامشيا بالنسبة للتاريخ الاسلامي وانما كان في صلبه على يينة شاهدا لما كان يموج فيه من أحداث وأحوال .

اذن أبرز الاحداث التي جدت في القرن الرابع الهجري (العاشر المسيحي) والتي عاصرها الفارابي اقسام المملكة الاسلامية الى دويلات وتلاشي وحدتها وتكتلها للذين اتسم بهما العصر العباسي الاول . لقد تفهقرت السلطة المركزية في بغداد عندما تقرب الإثراك والفرس من الخليفة منافسين العرب أنفسهم على أسس وظائف الادارة والجيش متطاولين عليهم اما ببطشهم واتهامهم لكل الحرمات واما بشعوبيتهم ومجد آبائهم الذين على حد قول مهيार الديلمي (عمووا بالشمس هاماتهم ومشوا فوق رؤوس الحقب) والخليفة العباسي قابع على كرسيه لاحول ولا مأمّن له على حياته ولا عرشه . فمن الطبيعي أن تعم الفوضى وتطغى الحاشية وتعمث بمصالح الدولة القادة والجند وتستقل الولاة بالحكم على ماولوا عليه من امارات مسيطرين عليها مهلدين الخليفة بالعزل والقتل . (فتفرد بالأمور غيرهم) أي خلفاء هذا العصر) — كما قال المسمودي — فصاروا مقهورين خائفين قد قنعوا باسم الخلافة ورضوا بالسلاية (٧) فتمزقت الدولة الاسلامية الى دويلات فاذا بالبصرة في الربع الاول من القرن الرابع الهجري في يد ابن واثق وفارس واصفهان والري والجبيل عند البويهيين والموصل وحلب عند الحمدانيين ومصر والشام عند الاخشيديين وافريقية والمغرب في أيدي الفاطميين وخراسان وما وراء النهر في أيدي السامانيين وطبرستان وجرجان عند الديلم أما البحرين واليامامة فهما عند القرامطة . فمن البديهي أن ينتج عن هذا التفتت السياسي وضعف السلطة المركزية واضمحلال هيبة الخليفة ودولته انحلال في الأخلاق

يتبعه افراط في المذات واستخفاف بالفضائل وفتور في الشعور الديني وتدمير
المكاند الدسائس ضد من ليس مزكى من أولى الامر وتحت رعايتهم ومن
البديه كذلك ان يعم النفاق بين الجماهير وتكون الوجاهة والثروة متفاوتتين
بينهم تفاوت خبثهم بل مقدار انهيار انسانياتهم . فأما من كان من المترلفين
المجردين من معاني الانسانية فعيشه رخي رغد وأما من حافظ على ثوابته
ولم يدنس مروؤته فلا أحد اجود وصفا ولا أمتع مما كتب أبو حيان
التوحيدي عن أستاذه أبي سليمان المنطقي (ان حاجته ماسة الى رغيف وحوله
وقوته قد عجزا عن أجرة مسكن وعن وجبة غذائه وعشائه) (٨) وعن نفسه
(ولقد اضطرت بينهم بعد العشرة والمعرفة في أوقات كثيرة الى أكل الخضر
في الصحراء والى التكفف القاضح عند الخاصة والعامة والى بيع الدين
والمروؤة والى تعاظم الربا بالسمة والنفاق والى مالا يحسن بالحر أن يرسمه
بالقلم ويطرح في قلب صاحبه الألم) (٩)

ان هذا البؤس الاجتماعي وفقدان الانسان انسانيته الذين صورهما
أبو حيان التوحيدي لأحوال عصره أحسن تصوير ليعبران عن التفاوت
الاجتماعي القائم على التهم والسيطرة وعلى الداء السبعي الذي كان حسب
الفارابي التبرير الوحيد الذي يبرر به الأقوياء سيطرتهم على الضعفاء
وتعسفهم لهم في عصره وفي كل عصر وان تعددت صيغ ذلك التعسف وصوره .
ففي ذلك يقول الفارابي : انا نرى كثيرا من الحيوان يشب على كثير من
باقيا فيلتمس افسادها وابطالها من غير أن ينتفع بشيء من ذلك فعا يظهر
كأنه قد طبع على أن لا يكون موجود في العالم غيره أو أن وجود كل ماسواه
ضار له على أن يجعل وجود غيره ضارا له وان لم يكن منه شيء آخر على
أنه موجود فقط ثم أن كل واحد منها ان لم يرم ذلك التمس أن يستعبد غيره
فيما ينفعه . . . فالأقهر منها لما سواه يكون أتم وجودا والغالب أبدا اما يبطل
بعضه بعضا لأنه في طباعه أن وجود ذلك الشيء نقص وبضرة في وجوده هو
واما أن يستخدم بعضا ويستعبد له لأنه يرى في ذلك الشيء أن وجوده لأجله
هو . . . وهذا وشبيهه هو الذي يظهر في الموجودات التي تشاهدها ونعرفها
فقال قوم بعد ذلك ان هذه الحال طبيعة الموجودات وهذه فطرتها والتي تفعلها
الأجسام الطبيعية بطباعها هي التي ينبغي أن تفعلها الحيوانات المختارة
باختيارها واردةها والمروية برويتها ولذلك رأوا أن المدن ينبغي أن تكون

متغلبة متهاجرة لامراتب فيها ولا نظام يختص به أحد لكرامة أو لشيء آخر
وأن يكون كل انسان متواحدا بكل خير هو له وأن يلتبس أن يغالب غيره في كل
خير هو لغيره وأن الانسان الأقهر لكل ماينويه هو الأسعد . (١٠)

فاذا تبينت لنا بوضوح خصائص هذا المجتمع القوضوي الذي لايعرف
سوى قانون الغاب أدركنا جدية المحاولة الاصلاحية وضرورتها التي للفارابي
أن يقوم بها لكي يضمن الوحدة والنظام للمدنيين والعدالة بينهم حسب
مؤهلاتهم الطبيعية وكفاءتهم الوظيفية ضمن دواليب مدينته . غير أن هذه
المحاولة لا تبدو هينة باديء ذي بدء اذ كيف الوصول الى توحيد تلك
الدويلات والامارات المستقلة عن السلطة المركزية ثم تنظيم المجتمع الاسلامي
من داخل وتدارك القوضى المستتبة فيه . ان الهيكلية القوضوية السائدة
آن ذاك قد تأسست حسب أبي نصر على الفطرة الطبيعية والداء السبعسي
خاصة واستمدت منها تبريراتها وشرعيتها فكانت (ملتصقة بالأرض وفيه
لها كما أوصى نيتشه بذلك عن لسان نيه زرادشت :

"Mes Freres' restez Fideles a la Terre, Avec Toute la Puissance de
Votre Vertu. Je Vous en Prie et Vous en Conjure! (II)

(أستحلفكم ياخواني وأتوسل اليكم لتظلوا أوفياء الى الأرض بكل ما
لمروؤتكم من قوة) .

فلو استبدل الفارابي هذا الالتصاق بما هو أرضي وغرني بوفاء الى
الثروة مثلا وجعلها القاعدة الأساسية التي تقام عليها السلطة السياسية
والكفاءات الاجتماعية لعرض الشبيه بالشبيه دون أن يزيل عن المجتمع
التناحر وأنواع العنف السافرة والمنقعة وما يلزم عنها من اقسامات اجتماعية
وانحلالات اخلاقية . فلم يبق له اذا لكي يؤسس مجتمعه على أسس ثابتة
وسنن لا يطرأ عليها التغيير ولا التحويل أن يلتجئ الى أسس تشكونية
Cosmogoniques تشكل له الهيكلية العامة التي يتهيكل على نسقها المجتمع
الفاضل متحديا مثلها قهلات التاريخ ومر الدهور . فليست الجدلية المادية
المسيطرة على الظواهر الطبيعية كما ظن بعض الفلاسفة القدامى ولا
التنازعات على البقاء المهيمنة على الفرائز الحيوانية هي التي ستوحي الى
الفارابي بالأسس أو الشاكلة التي سيقوم عليها مجتمعه وانما الهيكلية
الكونية الثابتة ثبوت جواهرها الخالدة خلود الدهر هي التي ستعلي عليه

الوحدة القومية بين كل المدنيين والنظام بين كل الطبقات الاجتماعية والعدالة بين أهالي مدينته حسب مراتبهم الوظيفية والاستقرار السياسي الذي ينسحب بهذه الكيفية من الزمانية التاريخية وجدليتها لندرج تحت الديمومة الأبدية . وكما أن الموجودات تبتدىء بالسبب الأول الذى هو واجب الوجود بذاته والذي تقتضي ماهية وجوده أو قل هي عين وجوده لتنتهي الى ممكن الوجود الذي هو الهولي مارة بالموجودات الثواني الممكنة الوجود بذاتها والواجبة الوجود بغيرها فإن المجتمع الاسلامي عند الفارابي سيكون كذلك حسب هذا النسق الهرمي اذ سيبتدىء بالرئيس وينتهي بالطبقة السفلى الجمهورية الكادحة مارابطقة نخبة الأخيار المقربين من السلطة المركزية المنجزين لأغراضها وأغراض أنفسهم عن واسطة القاعدة الاجتماعية . يقول الفارابي في هذا المضمار : (والرئيس الأول هو الذى يربط الطوائف وكل انسان من كل طائفة في المرتبة التي هي استياله وذلك اما مرتبة خدمة واما مرتبة رئاسة فتكون هناك مراتب تقرب مرتبته وفي مراتب تبعد عنها قليلا ومراتب تبعد عنها كثيرا وتكون تلك المراتب رئاسات فتتخط عن الرتبة العليا قليلا قليلا الى أن تصير الى مراتب الخدمة التي ليست فيها رئاسة ولا دونها مرتبة أخرى . فتكون المدينة حينئذ مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ومؤلفة بعضها مع بعض ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض وتصير شبيهة بالموجودات التي تبتدىء من الأول وتنتهي الى المادة الأولى والاستقسات وارتباطها وائتلافها شبيهة بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض واءتلافها ومدير تلك المدينة شبيهة بالسبب الأول الذى به وجود سائر الموجودات ثم لا تزال مراتب الموجودات تنحط قليلا قليلا فيكون كل واحد منها رئيسا ومرتبوسا الى أن ينتهي الى الموجودات الممكنة التي لارئاسة لها أصلا بل هي خادمة وتوجد لأجل غيرها وهي المادة الأولى والاستقسات (١٢) ان هذه الهيكلية الكونية الشاملة بأجزائها الرئيسية الثلاثة ومما تختص به من تفاضل تنازلي أرستقراطي لهي من أهم المشاريع والبادرات التي سطرها المعلم الثاني وسار على منوالها جميع فلاسفة الاسلام ، بدون استثناء وهي التي قسمت المجتمع الاسلامي طوال تاريخه الى طبقتين رئيسيتين - باستثناء الذات العلية الحاكمة - طبقة الخاصة وطبقة العامة كما أنها بررت شرعية منزلتها بكل المبررات فتداولت بذلك النخبة حسب مفهوم Pareto على جميع الأحكام

السلطانية والقضائية والدينية بينما رزحت العامة في ذهولها واستسلامها تحت كلكل المدينة التيقراطية الكرامية (Tenocratle Charismatlique) حسب نموذجية المجتمعات الكلية التي رسمها ودرس خصائصها أستاذنا المغفور له : G. Gurvitch

وكأنني بالفارابي قد أدرك أن فكرة الهيكلية الكونية التي أرادها مثالا ونسقا لمجتمعه قد تذهب عن الأذهان لشدة شمولها وتجردها فأراد أن يدعمها بمثال آخر سهل المنفذ فوضحها بأن شبه مجتمعه الفاضل بالهيكلية في وحدتها ونظامها وتكامل وغلائفها وأسسها Organiciсте العضوانية عليها كما سيعمد الى ذلك Spencer. • في القرن التاسع عشر (١٣) وغيره من ساسة القرن العشرين يقول الفارابي (والمدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي تتعاون أعضاؤه كلها على تسميم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه • وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى فيها عضو واحد رئيس وهو القلب وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء لما هو بالطبع غرض ذلك العضو الرئيس وأعضاء أخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليست بينها وبين الرئيس واسطة • فهذه في المرتبة الثانية وأعضاء أخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية ثم هكذا الى أن تنتهي الى أعضاء تخدم ولا ترأس أصلا • وكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات وفيها انسان هو رئيس وأخر يقرب مراتبها من الرئيس وفي كل واحد منها هيئة ومملكة يفعل بها فعلا يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس وهؤلاء هم أولو المراتب الأول ودون هؤلاء قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء ثم هكذا تترتب أجزاء المدينة الى أن تنتهي الى أخر يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم فيكون هؤلاء هم الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون في أدنى المراتب ويكونون هم الأسفلين (١٤) ان الغاية الاساسية التي ينشدها الفارابي من وراء هيكلته الاجتماعية هذه انما هي السعادة أو فرحة الحياة حسب التعبير السياسي المؤلف في زماننا • فلقد اطلب الفارابي في الحديث عنها في جل مؤلفاته السياسية الى حد أننا نعتبرها المحرك الأساسي لنظريته الاصلاحية وكيف لا والسعادة كما يقول (هي الخير على الاطلاق) (١٥)) والمقصود بوجود الانسان أن يبلغ

(السعادة) (١٦) — ان نية الفارابي اذن طيبة وشرعية الى أبعد حد مادامت
تبر عن أعماق النفس البشرية وصميم نزعاتها وغائية أفعالها غير أن القضية
ليست قضية نوايا أو آماني اذ الجحيم كما يقال مبلط بالنوايا الطيبة فهل من
المعقول أن يتحدث عن السعادة الانسانية ضمن مجتمع مقسم الى طبقات
متفاوتة متفاضلة تشمل على طبقة الأسياد الحاكمين وطبقة الخدم الذين
يعملون لأغراض اولي الامر لاشباع رغباتهم ورغبات اشباههم المقربين من السلطة
المركزية المحتكرة لجميع السلطة الزمانية والروحية . فهي التي تعزل
المدنيين عن الوظائف الاجتماعية كما لم تقلدهم اياها وهي التي تدير شؤون
الحياة الاجتماعية ومصالحها عن واسطة أعوانها الأوفياء لها كما تضع الشرائع
والسنن عن رويتها وعن افاضة العقل الفعال عليها — فهي الامانة الدينية
والديوية المعصومة من الزلات والهفوات الانسانية المنزهة من جميع الناء
التقص . فاذا كانت هذه الخصائص التي يتسم بها رئيس المدينة الفاضلة
وإذا لم يكن للمدنيين مجادلتها أو انكارها فمن يضمن لها استقامتها وعدم
انحرافها بل حتى استمرار نزاهتها اذا ما فرضنا أنه يمكن ان تكون متعالية
سماوية الى ذلك الحد الذي يرسمه لها الفارابي ؟ أليست المجادلة والشورى
بين الجهاز الحكومي والجهاز المدني هما الكفيلين لخلق السعادة الحق ضمن
المجتمع الانساني اما أن يعطي رئيس المدينة السلطة المطلقة ليدبر بشخصه
وبقدرته اللدنية الشؤون الاجتماعية والدينية والسياسية فذلك لن يكفل
السعادة الحقيقية بين أفراد المجتمع وحتى اذا ما حقق شيئاً شبيهاً بها فلن
يكون ذلك الا السعادة المزيفة سعادة المقهورين على أمرهم والغائبين عن
الوجود وتاريخيته وزمانيته .

وهل يجوز للفارابي او لغيره أن يتحدث عن سعادة انسانية محايثة للوحدة
الاجتماعية المبنية أساساً على نظام تفاضلي بين آحاد وأفراد مجتمع واحد ان
الوحدة الاجتماعية لن تكون وحدة حقيقية الا اذا ارتفعت الامتيازات
بين المدنيين أنفسهم ووحدت حقوقهم وواجباتهم أمام السلطة التشريعية
وغدت الخيرات التي يطلبها أولئك المدنيون ويستخلصونها عن خدماتهم
وكتبهم ومجابهتهم للطبيعة خيرات يتمتعون بها حسب حاجياتهم الانسانية
الاسلمية التي تأبى التفاوت والجور . اذ بهذا الشرط وهذا الضمان تزول
الظلمات والتعسفات الاجتماعية المقنعة ويصبح مجموع الأحاد الاجتماعية

مع تنوعها وتكاثرها مساويا لواحد وان كره الرياضيون • ان الوحدة القوية الحقيقية هي التي تقضي معادلتها بعد شتى التحاليل الى واحد كلما أضفنا اليه واحدا - ثم هل يجوز للفارابي أو لغيره أن يتقوه بالسعادة الانسانية بعد أن أقام مجتمعه على هيكلية بل فلسفة نظامية تقضي بادیء بدء أن يكون أعلى القمة الاجتماعية رئيس شبيه بالالهة وتحت طبقته من الاخيار المقربين المتمتعين بجميع الامتيازات الاجتماعية وتحتمهم (أولئك الذين يخدمون ولا يخدمون ويكونون في أدنى المراتب ويكونون هم الاسفلين) على حد تعبير الفارابي • ان النظام الذي دعا اليه الفارابي لمبني على مغالطة شنيعة اذ هي تسوي بين أشياء متغايرة غير متجانسة من حيث المنطق والطبيعة فهي تواري بين هيكلية كونية وبين هيكلية عضوانية لتبني على نسقتها هيكلية اجتماعية تكون موازنة لهما فتحتم بذلك ضرورتها وشرعية وجودها وقرر دعامة أساسها • غير أن الفارابي تناسى أن طبيعة هذه الهياكل ليست متجانسة أساسا وأن غاياتها ليست متماثلة • فان كانت الهيكلية الكونية تتركب من عناصر مختلفة الانواع والوظائف والغايات واختلاف النواع الاعضاء الجسمانية وطبيعتها ووظائفها فان الجنس البشري واحد من جميع الوجوه وان تكاثرت آحاده وأشخاصه وتخصصت وظائفهم وتقسمت أعمالهم اللهم الا اذ اعتمدنا المذاهب العنصرية التي تهر بالتفاوت بين أفراد الانسانية لذلك لارسعنا الا ان نكر على أبي نصر الفارابي نظامه الاجتماعي القائم على شبه شنيعة تراءت له بين ماهو كوني وعضواني وما هو بشيء انساني واجتماعي لايطبق التهيكل الترتيبي التفاضلي من حيث الكرامة الانسانية وحاجياتها المادية الحياة الأساسية التي هي عند العامل اليدوي والعامل بطاقته الذهنية اذ بهذا النظام الطبقي وهذه الهيكلة التي أرادها فاضلة لن يضمن السعادة الاجتماعية بين المدنيين ولن يزيل سياسة العنف والتعسف والغلبة المتفشية في المجتمعات التي يسميها بالمجتمعات الجاهلة والضالة وان حسنت نواياه وسخر لذلك طاقته الفلسفية والانسانية •

صحيح لقد بذل الفارابي كل ما في وسعه ليعيد بناء المجتمع الاسلامي المتهاافت في القرن الرابع الهجري وقام بأول محاولة فلسفية اصلاحية سمى من ورائها الى تأسيس مجتمعه على أسس نشكونية من جهة وعضوانية من جهة أخرى واختار لذلك المجتمع شعار النظام والوحدة والعدالة من أجل

سعادة المدينين فكان بذلك أول زعيم ايدلوجي (مذهبي) للعالم الاسلامي وأول فيلسوف سياسي ألم بأحوال عصره وتاريخ أمتنا العريضة الاسلامية وما آلت اليه من اقسامات سياسية وعقائدية وانحلالات اجتماعية واخلاقية في زمانه . لقد ساءه ما رأى كما قلنا أن تسود القوضى ذلك المجتمع الممزق وأن تكون السيطرة وقانون الغاب هما اللذان تركز عليهما الهيكلية الاجتماعية فانكشفت له الهيكلية الكونية وما تشمل عليه من نظام وترتيب بين جميع الموجودات التي تبديء بالموجود الاول وتنتهي الى الهولي والاسستقات كما انكشفت له الهيكلية العضوائية التي تهيكّل الانسان وتجعله في أحسن تقويم فتصور هيكلية الاجتماعية على هاتين الشاكتين الفاضلتين دون أن يتغطف الى الفوارق الأساسية الجوهرية التي توجد بين تلك الهياكل ونوعيتها فنجح في محاولته الاصلاحية وأخفق في آن واحد . لقد نجح الفارابي بالفعل في تصميم مدينته الفاضلة واجازها ولم يقم بأولوية في اعتقادنا لأنه قدم للعالم الاسلامي منذ ذلك العهد مذهبية سياسية رجعية متماسكة الاجزاء كآلة الجهنمية مسيطرة على عديد من المجتمعات الاسلامية المنقسمة الى تلك الطبقات تحت السلطة الشخصية المطلقة كما أنه أخفق في تزويد المدينين نصيبهم من السعادة التي طالما تحدث عنها والتي كانت الغاية الأساسية لفلسفته الاجتماعية السياسية . لكن رغم ذلك كله فعبقرية الفارابي تبقى كاملة ويظل تراثنا الفلسفي الاسلامي ثريا بها وبعبقريات فلاسفتنا الذين وان ليس لهم ان يحلوا مشاكل عصرنا بما قدموه من حلول لعصورهم فانهم يمكنوتنا كأبي نصر الفارابي من التفكير في أحوال عصرنا الراهن على ضوء محاولاتهم الفلسفية بهذه الطريقة وبها وحدها يتأتى لنا في اعتقادنا تجديد التفكير الفلسفي لحضارتنا العربية الاسلامية وتحديث تراثنا الذي لايتسنى لاي ليبب أن يطالبه بأن يحدثه بلغة المضارع والمعاصرة أو لغة المستقبل .

المراجع والملاحظات

- ١ - اعلام الفكر العربي : الفارابي : جوزف الهاشم • بيروت • ص ٤٤
- ٢ - تراث الانسانية • المجلد الثاني • عدد ٧ • المدينة القاضلة دراسة الدكتور علي عبدالواحد وافي • القاهرة ١٩٦٤
- ٣ - لقد حاولنا تطبيق هذه المنهجية في دراستنا (اثبات الالية والغيرية عند ديكارت وبعض فلاسفة الاسلام) في مجلة حوليات الجامعة التونسية • عدد ١٣ (تحت الطبع) ودراستنا حول (الاسلام والزمانية) ضمن اعمال الملتقى المسيحي الاسلامي • الذي وقع في تونس عام ١٩٧٤ (الدراسة بالفرنسية)
- ٤ - تراث الانسانية : المرجع المذكور آتفا •
- ٥ - من أفلاطون الى ابن سينا : جميل صليبا • دمشق ١٩٣٥ ص ٤٠
- ٦ - ضحى الاسلام • أحمد أمين • ص ٩٦ • بيروت ١٩٦٩
- ٧ - التنبيه والاشراف : المسعودي • ص ٤٠٠
- ٨ - الامتاع والمؤانسة : أبو حيان التوحيدي • المجموعة الكاملة • بيروت
- ٩ - نفس المرجع
- ١٠ - الفارابي : آراء اهل المدينة القاضلة • ص ١٥١ : ١٥٣ • بيروت ١٩٦٨
- ١١ - F. Nietche : Ainsi Parlait Zarathoustra, P. 75 Mercure de France Paris 1958.
- ١٢ - الفارابي • السياسات المدنية • ص ٨٣ • ٨٤ • بيروت ١٩٦٤
- H. Specer : Princeper de Sociologie Traduction Française
4ème Edition. Paris 1891. Passim.
- ١٤ - الفارابي : المدينة القاضلة ص ١١٨ • ١١٩ • بيروت ١٩٦٨
- ١٥ - نفس المرجع : ص ٧٢
- ١٦ - نفس المرجع ص ٧٤

المنهج عند الفارابي

الدكتور عثمان عيسى شاهين - السودان

لا ضير في أن يشير الباحث في ايجاز ، - وهو يحاول دراسة المنهج عند الفارابي ، - الى حياته وثقافته ، لان هذه الاشارة قد تعاون في تفهم التيار الحضاري ، الروحي ، الذي كان يمشي المؤلف فيه .

ولد فيلسوفنا ، وهو من مدينة فاراب ، في اقليم خراسان التركي سنة ٢٥٩ = ٨٧٠ ميلادية . دخل العراق ، استوطن بغداد ، توفي عام ٣٣٩ هـ = ٩٥٠ ميلادية ، وله من العمر ثمانون عاما . كان الفارابي ، وهو صاحب رسالة قضى حياته كلها ايمانا بها وعملا لها ، - مجبا للاسفار والتنقل ، لا يستقر في بلد واحد بعض الوقت حتى يرحل منه الى غيره . اعطته الاسفار النظرة الشافية ، التجربة الواعية والتأمل الفريد . كان تصوره رسالته كفيلسوف يخرج ، في بعض الاحوال ، من عزلة النظر والتأمل ، يصله بجوانب الحياة العملية ، تمثل هنا ، ومن غير شك ، تصورات في آراء أهل المدينة الفاضلة ، تتناغم ، مع هذه وبحق ، جوانب دراساته ، في بعض مصنفاته الاخرى ، عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية .

لا يستطيع الكاتب أن يتجاهل ، — وهو يدرس جوانب الفلسفة
الفارابية ، — تأثير منهج ارسطاطاليس الامتاذ على المعلم الثاني . قد يتساءل
عن الخصائص الذاتية التي يمكن أن تجمع أو تفرق بينهما من حيث طبيعة
الدراسة والاداء ، الى أي مدى يمكن فهم نصوص الفيلسوفين حتى تستخرج
منها النظرة الثاقبة والجوهرية ؟ تسمح لنا دراسة المنهج الطبيعي عند
ارسطاطاليس بأن نتعرف على نظرتة للعالم . من الصعوبة أن ندقق ، نسبة
لاختلاف الموضوعات المتشابهة من جهة ، ولأن الطبيعيات تشمل عنده على
علم الحياة ، والكيمياء من جهة ثانية . ان ما يمكن أن يشار اليه الان باسم
« الطبيعة » ، وما تستلعيه هذه المواد المتباينة من معالجات متنوعة ، يعد
المظهر للبحوث الطبيعية المختلفة عند ارسطاطاليس . اتنا تتساءل اذن ، قبل
كل دراسة ، عن الوحدة ، أو حتى عن الوجود لمنهج طبيعي .

تحتل التجربة في هذه البحوث عن الفلسفة الطبيعية ، من حيث النظر
والواقع ، مكانا ذا نظرة اولى متفردة . اتنا سوف نحاول ، من غير أن نزعج
احصاء جميع الوقائع التي سجلها ارسطاطاليس ، أن نحدد بالدقة طبيعة قيمة
والدور الذي يمكن أن تلعبه التجربة في المنهج ، هذه التجربة التي لا نجدها
المكان الواضح المنفرد والمرموق عند الفارابي . اتنا سوف نحاول اكتشاف كيف
ان هذه المعطيات الثرة ، الغنية والمتنوعة قد وضعت في نظام ، كيف ان عملية
التنظيم ، اذا نظر الى انها ذات أهمية بالنسبة لعملية التجربة ، قد استطاعت
أن تعدد الرابطة بينهما وبين الجوانب الاخرى .

ان التصورات الذهنية الكبرى ، — التي تصلح كإطار لجميع البحوث
الارسطية ، — من امثال الجوهر والعرض ، القوة والفعل ، التناهي واللاتناهي ،
تتضح لنا حقيقة وكأنها خصائص للفلسفة والعلم ، انها تقوم الاداة الصادقة
للمعرفة عنده . من أين استطاع ان يستخرج نتائج هذه كلها ؟ تلکم هي
المشكلة الكبرى التي يضيء حلها المنهج ، والتي يجب أن تهود ، على وجه
الخصوص ، الى فهم الالتباسات التي ظهرت أكثر من مرة في مذهب المعلم

الاول . أو لم نجد ثمة التباسات في كتب الفارابي ، وخاصة حينما تتساءل عن المنهج الذي اتبعه في المدينة الفاضلة ، هل ثمة واحد أم مناهج متباينة تقود اليها طبيعة الموضوعات التي يعالجها المؤلف ؟

كان الفارابي يعني نفسه ، شأنه لكل فيلسوف أو كاتب أو فنان، ومهما يوجه اليه من نقد عابر ، بالتفكير المتصل في المنهج ، ينأى من اجله عن الناس كي يخلص الى تأملاته . ألم يقل ان مقامه بدمشق لم يكن غالبا الا عند مجتمع ماء أو مشتبك رياض ، أو لم يذكر أنه كان أزهد الناس في الدنيا ، لا يحتفل بأمر ملبس ولا مسكن ؟ كان الفارابي يعايش النصوص ، وهذا أدق خصائص المنهج، لمدى طويل، وقد وجد مكتوبا بخطه على كتاب النفس لارسطاطاليس: «قرأت هذا الكتاب مائة مرة» . لم يضع ارسطاطاليس في الطويقا ، المنهج الجدلي من حيث معارضته للمنهج العلمي، ولكن نظر اليه من حيث معارضته للمناهج العلمية المختلفة . انه أصر ، في الحقيقة ، على الجواب الذي يرى بأن المنهج الجدلي عام ، على حين أن المناهج العلمية خاصة ، تتسق مع موضوعها ، تتميز بالتجديد ، ولا يمكن أن تتجاوز هذا العلم الى ذاك . مهما يشار ، من ناحية ذاتية باطنية ، الى بعض فصول المدينة الفاضلة التي كان المنهج يستدعي تقديمها أو وضعها في موضع آخر ، مهما يقال عن هذا ، - والناقد ليس هو الكاتب ، - فإن جواوب الاتساق والنظام تبدو مائلة للعيان . ان ما يستأثر باللب ، منذ البداية ، في بحوث أرسطاطاليس ، ليس هو المجهود الذي بذل في تنظيم العلوم ووضعها من ناحية منهجية ، ليس هو الحلم باقامة منهج كلي شامل كما أراده ديكرات ، ولكن هو ذلك اليقين ، هو تلك التصريحات التي تؤكد كينونة كل علم ، وخاصة منهجه ، مخالفة بهذا التصورات الفاضلة ، غير المحددة ، والتي يمكن ان تطلق عليها صفة التعميم .

قد يتساءل الباحث، وهو يطاول أن يفهم طبيعة خاصية المنهج والعناصر الذاتية التي تكون الفلسفة الفارابية ، كيف استطاعت أن تحقق هذه ما كان مرجوا منها في مسار الحياة الروحية عند المسلمين ؟ كانت اجزاؤها ترتبط

بعضها ببعض ارتباطا محكما وثيقا ، يتمثل فيها عنصر الانتقاء والتوفيق . كانت تنظر الى الامور من كل ناحية ، تحاول البحث في الاحتمالات الممكنة ، عليها تصل بهذا الى البناء في المنهج والاسلوب . اذا كان الاشتغال بالفلسفة لا ينبع ، في الحقيقة ، طمعا في الشهرة او الرياسة أو المال ، فإن الفيلسوف الكامل يحصل ، - في تفرقة منهجية واضحة ، - وكما هو الحال بين تصور عالمي الحقائق والظواهر عند أفلاطون ، على العلم الكلي ، على الفضائل النظرية أولا ، ثم العملية بصيرة يقينية . يحاول الفيلسوف الزور أو الباطل أن يشرع من العلوم ماهو غير مهيا له . والفارابي ، الذي انشأ مذهباً فلسفياً متكاملًا ، أخذ عنه ابن سينا ، ابن رشد ، وغيرهم من فلاسفة العرب ، - اذا أشرنا الى هذا في ايجاز ، - والذي أراد أن يعيش وفقا للمبادئ التي وضعها في مذهبه ، يحاول أن يربط ، أن يوحد بين الفلسفة وبقية العلوم الاخرى . مهما قيل عن كتابه : الجمع بين رأيي الحكمين ، من حيث المحتوى ، مهما وجه اليه من نقد ، فإنه يعد ، - من ناحية منهجية ليس غير ، - محاولة صادقة للدفاع بحرارة عن وحدة الفلسفة . لم ينس أن يقول ، في بعض دراساته ، ان الملة والدين يكادان يكونان اسمين مترادفين . توجد في الملة التي هي شبيهة بالفلسفة ، جوانب نظرية وعلمية . يعاون العلم البرهاني ، وهو جزء من الفلسفة ، في تصور الافعال المقدرة في الملة . تعاون الاراء النظرية في الملة الفاضلة على وصف الله تعالى ، الملائكة الروحانيين ، مراتبهم ومنازلهم من الله تعالى ، على حين أن الجوانب الارادية منها تعاون على وصف الانبياء الملوك الافاضل ، أئمة الهدى والحق .

طبعت الفلسفة الارسطية ، وهي تحاول ان تفرق في كثير من دراساتها بين الجوانب النظرية والارادية ، تصوري الفارابي وابن سينا . ان ما يستأثر باللب ، منذ البداية ، في الطبيعيات الارسطية ، هو اختلاف الموضوعات التي تكونها ، حيث نجد بحوثا ذات صبغة تجريدية ، رياضية ، حيث تتكاثر البراهين ذات المظهر الجبري ، اذ تحل الحروف مكان الموضوعات الجامدة . ان هذا

الاختلاف في التقديم ينتسب ، في أصح احواله ، الى تباين الموضوعات ، اذ أن منهج العلم يخضع الى موضوعه • لاختلاف المناهج فقط من حيث وجود الانظمة العلمية الكبرى المتباينة ، من حيث التأمل ، الفعل ، الانتاج ، ولكنها كذلك في داخل كل واحد من هذه المجموعات ، في الطرائق التي يجب أن تكون بموجبها متباينة ، متنوعة ، ومتناغمة مع طبيعة الموضوعات • أن العلم الذي يتمثل موضوعه في الكائنات التي لا تقبل التغير ، والتي ليست الا ذات وجود تجريدي ، لا يمكنه أن يستخدم نفس المنهج كما هو الحال في العلم الذي يعالج ويدرس الاشياء المتحركة والتي لها كيان واقعي ، حقيقي ، واضح وملس • يجب أن نذهب أكثر بعدا ونعترف ان العلم الذي يدرس الكائنات المتغيرة يحتوى ، حقيقة على دراسة أشياء جد مختلفة • ليس ثمة غرابة في أن هذه الموضوعات المختلفة تتضمن معالجة تتسم بالتباين ، وارسطو طالع يقول في هذا صراحة : « ان الكائنات الازلية تتطلب مبادئ خالدة ، على حين ان الكائنات الفاسدة تتطلب أخرى فاسدة » •

يبدو ان اختلاف الموضوعات التي تحتوي عليها الطبيعيات يجعل من المستحيل ، حسب اعتراف ارسطو طالع نفسه ، وحده المنهج ممكنة ، كما ان تباين موضوعات المدينة الفاضلة يجعل هذا التصور صحيحا وحرى أن يلتفت اليه الكاتب حينما يتحدث عن المنهج • قد يعالج ارسطو المشكلة الواحدة من زوايا مختلفة ، واذا لم تلق هذه التفرقة الشرح الكامل ، فإنها قد تدرس تصور الحركة من جوانب تفسيرية متعددة • يشير ارسطو الى الحركة في الطبيعيات ، في رسالته عن السماء ، وفي غيرها مما جاء به من أعمال • ان الحركة الوحيدة الي يعلها قيمة بالدراسة العلمية هي ذات المبدأ الداخلي ، انه قد سعى لشرح ، على ضوء هذا النوع من الحركة ، تصور انتقال العناصر نفسها • قد يسقط الحجر لانه يرغب ، وعلى كل حال ، في السقوط • يعد هذا القول من أهم الخصائص الثرة والميزة لديناميكية ارسطو والتي تجعلها مبانة لتصورنا المعاصر • ان مثال العلية الذي يقترحه ويحاول أن يرد اليه كل

انتاج للحركة ، هو علية العصا التي تدفع الحجر ، يعني بهذا أنها حركة ذات تصور قسري . أو كما يقول هو في نص الطبيعيات : « ان العصا التي تحرك الحجر تحركها اليد ، ويحرك هذه الانسان » .

يعتبر كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، اذا نظر اليه ، على صغر حجمه ، ومن ناحية المنهج ، - وهو لا ينسى أن يعرض الى الطبيعيات كذلك ، - مجموعة لاهم المسائل الفلسفية ، السياسية والاجتماعية . يختلف ، من حيث أبوابه ، عن النجاة لابن سينا / يتميز المؤلف ، في فصوله الاولى عن الموجود الحقيقي ، فاعل وصانع العالم ، بالوقوف الطويل عند شرح ومناقشة دلالة الالفاظ ، كما يلاحظ الاتصال بين نهاية كل فصل وبداية فصل آخر جديد . اذا كان للبرهنة الرياضية ، بما تتميز به من دقة وقوة وكمال ، صدى في تنظيم الافكار ، في الاتصال العضوي الضروري لكل بحث ولكل منهج ، الا أنها لا يمكن أن تعاوننا على تحقيقا كينونة الواجب ، كما جاء بوضوح في آراء أهل المدينة ، وقد أكدت نصوصه هنا ان البرهنة الرياضية لا يمكن أن تعطينا دلالة يقينية على مستوى الوجود الحقيقي للذات الالهية . تتداخل فصول هذا الكتاب ، في بعض الاحوال ، بصورة لا يرتاح اليها الباحث عن المنهج . لا ينصب النقد هنا على أبي نصر كائنسان ، ولكن على العمل الفني والفلسفي كعمل . كان حرياً أن يأتي الفارابي بالفصل التاسع لا السابع كما فعل ، ذلك بعد السادس مباشرة ، نفي ان طبيعة التصور المنهجي كانت تقتضيه أن يمد النظر في هذا التنظيم ، لان تتابع النصوص ، تلاحقها ، تضامنها وانسجامها في غير ملل ولا اضطراب ، هو في هذا النحو الذي نطمح اليه ونريده من السياق .

يقابل ارسطاطاليس ، في أكثر من موضع في مؤلفاته ، - وهو الذي أراد ذاً يوائم بين السياق والتنظيم في نصوصه ، - بين ما يسميه طرقاً طبيعية وبين تصور المنهج الذي يحاطر أن يطبقه على التصورات المنطقية في البحث ، لكن يجب الاستخلص ، من هذا القول ، وبطريقة عشوائية ، حينما نتحدث عن منهج طبيعي ، اتنا نفي الوحدة في علم الطبيعة . يبدو ان المقابلة ، على الضد من هذا ، بين منهج طبيعي ومنهج منطقي تعني ، للنظره الاولى ، الاختلاف العميق بين التصورات الطبيعية ، انها تتأكد في نفي منهج حقيقي واحد . يذكر

الفرد هنا كيف أن الفارابي قد حاول أن يناقش ، في تصور منهجي فذ ، العلاقة بين النحو والفلسفة والمنطق . تعني هذه المقابلة حقاً ، عند أرسطاطاليس ، وليست منفردة ، تلك المفارقة التي قد تتصور بين الاعتبار العامة والاعتبارات التي توأمت المادة موضوع البحث . تمنع العمومية في المنطق الدقة من أن تتضح ، تجعل الغموض أكثر امكانية ، تنأى عن الحقيقة الجزئية موضوع البحث العلمي . إذا كانت النظرة الكلية هي في صميم المعرفة وجوهرها عند الفارابي وابن سينا ، مع تقدير ما قدم لها الغزالي من قد منهجي كبير ، إذا كان كذلك ، فالتا نجد أن أرسطاطاليس لا يستخدم ، في الغالب ، الأفكار المنطقية وحدها ، وفي الغزالي ، لكنه يتبعها بالتصورات الطبيعية . يبدو أن المنطق يعاون عنده اذن على تفهم الجوانب الطبيعية لبناء المنهج وتثبيت اركانه ، حتى ان منهج الاخلاق نفسه قد يتعاون ، من ناحية الفصل ، مع الطبيعي ، لان الاخلاق تتجه الى الانسان ، على حين أن التصورات الطبيعية تبحث ، في منهجها ، عن الاشياء من حيث أنها أشياء .

في محاولة لتفهم الجوانب الانسانية والمنهجية في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة سوف يتضح لنا ، أنه كان حرياً أن يأتي الفصل الثلاثون ، عن اتصال النفوس بعضها ببعض ، بعد الفصلين الحادي والعشرين والثاني والعشرين مباشرة ، أي بعد استعراض قوى النفس وأجزائها ، كيف تصير نفساً واحدة ، ثم بعد القوة الناطقة ، كيف تعقل وما سبب ذلك ؟ صحيح أن الفيلسوف يربط هنا ، في انسجام ، بين وجود الله ، صانع الموجودات ، وبين الانسان والعقول والنفوس ، يتحدث عن الارادة التي سوف يتعرض لها الغزالي . بالنقد فيما بعده صحيح ان فصله عن احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون يتميز بالنظرة الثاقبة التي تهدف الى تنظيم المعمورة دينياً وفلسفياً على حد سواء ، وبالنظرة التي تفرق بين المدينة الفاضلة ، - حيث تحكمها القيم ، المثل العليا ، التصور الخلاق ، - والمدينة الجاهلة التي يرين عليها لون من العشوائية والتخبط .

يلزم أن يعرف رئيس المدينة الفاضلة الفلسفة النظرية التي تهيم له الوقوف على أحوال العالم وشؤونه ، هذا العالم الذي لا بد أن تتحقق فيه ملة مشتركة ، الذي يتعاون أفراده في الافعال ، في الترتيب والتنظيم ، في

التخصصات التي تقود الى التماس السعادة القصوى . هذه السعادة التي تنحو نحوها الفلسفة والاخلاق عند الفارابي ، التي كوتها نزعة صوفية تمكنت منه وأثرت على مجرى حياته ، تعد عنده الخير المطلق وغايات الغايات . ان تصور درجات السعادة هنا ، وان كان يختلف عن تدرج المقامات الدينية الروحية الصوفية ، عند الغزالي ، قد ينبنى على العلم أولا والعمل ثانيا . السم يقل سقراط : ان الفضيلة علم ، والرديلة جهل ؟ ألم يفرق الفارابي ، في نظرية منهجية واضحة ، بين نوعين من السعادة : حقيقية تطلب لذاتها ، تكون على وجهها الافضل في الحياة الاخرى ، وتلكم هي السعادة القصوى ، وثانية لا ينصب عليها التعبير الحقيقي لهذه الكلمة ؟ ألم يميز الفارابي ، في ارتباط السعادة بالحكمة ، بين الحكمة والعقل ؟ ألم يقل : اذا كانت الحكمة تغطي الغاية القصوى ، توقف على السعادة ، فان التعقل يعطي ما تنال به تلك الغاية ؟ ان الحكمة ، وهي علم الاسباب البعيدة ، تعلم الواحد الاول ، تعد افضل علم لافضل الموجودات .

والفارابي ، — الذي كان يعني نفسه ، على قمة التصور المنهجي عنده ، بعلم الموجودات ، — أخذ يسلك طريق تفهم المعاني الجزلة بالالفاظ السهلة . يذكر في الاحصاء أن موضوع المنطق هو الصناعة التي تقيدها منها قوة تفهم بها على ماهو حق يتيقن ، وعلى ماهو باطل يتيقن ، اذا كانت موضوعات المنطق هي المعقولات من حيث دلالة الالفاظ عليها ، والالفاظ من حيث انها تدل على المعقولات ، فان المعاني المعقولة تساعد على ترتيب الذهن ، على الدقة والوضوح في المنهج . اذا كانت التفرقة بين النوع والجنس ، حسب نظرة الفارابي اليها من حيث الدلالة المعقولة والتصوير المنهجي الواضح ، تشير الى الاشتراك في الحمل ، في الاجابة على سؤال ماهو ، سواء أكانت الاجابة ترد على المعاني الكلية أم الجزئية ، فان هذه النظرة قد تختلف في لون الصياغة عند المعلم الثاني ، مما هي عليه عند ابن سينا .

اذا كانت المرونة والسهولة في تغير وجهة النظر تقوم مظهرها أشد تأثيرا في عبقرية ارسطاطاليس وان لم ينتبه الى هذا شراحه المدرسيون ، فان محاولة الفارابي اكتشاف نفسه وطبيعة ذاتيته منذ عهد بعيد ، تدل على الذهن الصافي والذكاء اللماس . هو متقشف ، منزول ، يكون آراءه ويراجع محصولة

الذهني كي يبدل ويغير فيه كما دعت حاجة المنهج الى هذا أو ذاك . صحيح ان هنالك نظرات عدة وجوهرية تبين عن ذوق ارسطاطاليس في التحديد والتبديل ، تبين عن اختلافه في الوسيلة أو النظرة التي يقترب بهامن الاشياء، وان كان من الميسور أن تضع كشفا مماثلا ومؤثرا لجهوده نحو التصميم ، ولمحاولاته التي ترمي الى توحيد العلم الطبيعي . يجب أن نعرف منذ البداية ان دراستنا للاحوال المنطقية والطبيعية ظلت غير كاملة وشاملة ، لان النظرة المنطقية تتسم بصفة العمومية ، ان خاصيتها ، التي تعد اكثر عمقا ، تتضح في التصور التجريدي الذهني الذي تحمله بين ثناياها ، تتضح في الانتقال بنا . كما يقول الفارابي ، من عالم دلالات الالفاظ الى تصور المعقولات .

والفارابي الذي شرح الكتب المنطقية ، أظهر غامضها ، كشف سرها . قرب متناولها ، جمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة ، يتساءل . في تصور منهجي سليم ، هل يتقدم المنطق العلوم الاخرى ، كيف تحقق هذا . هل كان ذلك بالذات أم بالحشية ، ما التبرير الجوهرى الذي أمكن أن يقود الى أداء هذا التصور ؟ اذا كانت الفلسفة ، كما يقول الفارابي ، - في تساؤله المنهجي عن طبيعة العلاقة الكائنة بين العلوم وتداخلها ، - ليست علما جزئيا ، بل كليا يرسم لنا صورة صادقة متناغمة للكون في مجموعة ، فان صناعة المنطق تعطينا القوانين التي تقوم العقل وتسدد الانسان نحو طريق الصواب . لم يحاول الفارابي أن يتعرض هنا ، كما فعل أرسطو بصراحة ، الى الدقة التي تأتينا بها الفلسفة الطبيعية في المنهج ، والنظرة العامة التي ربما يقود اليها تصور المنطق ودعم أركانه . لم يحاول أن يفرق بين العمومية والخصوصية ، لم يتعرض ، - كما جاء هنالك وعنده بوضوح ، - الى وحدة واختلاف المنهج .

ينبني الاعتبار المنطقي ، كما يلاحظ ارسطاطاليس ، على الكلمات أكثر مما يقوم على الطبيعة التي تعبر عنها تلك الكلمات . حينما يوضع التعريف البدائي مرة ومن جانب ما ، فأنه لايحتمل أي رجوع للتجربة لتقود وتوجه مساره . تلکم هي النظرة المنطقية للتفكير التي يظن ان ارسطاطاليس كان يعنيه في كتابه عن السماء حينما قال ان الفلاسفة يسيرون في منهجهم على نفس الطريق الذي اتخذه الجدلويون ، يعني بهذا أنهم يدافعون عن مضمون رسائلهم ،

يأخذون المبادئ كأنها حقيقية ، ويقبلون بثقة ما يتبع هذه . إذا كانت الخاصية الجوهرية للبرهنة المنطقية لا تتمثل بالدقة في التعميم ، ولكن في البعد عن التجربة ، فسوف نقول من ناحية متطابقة ، أن البرهنة الطبيعية ، التي تقابل هذه ، لا تتمثل فقط في الاعتبار الجزئية أكثر مما هي في الجوانب الواقعية . لا تتضح وجهة النظر هنا ، في هذه الجوانب ، من حيث أنها ذهنية ، ولكن من حيث أنها حقيقية ، لا يمكن أن يتحدث اذن عن حجج ذهنية وتصورية ، لكن عن براهين تمت في ذاتيتها الى الاشياء كأشياء .

صحيح ان الكثير من المتعلمين ، وان ناقشوا التصورات الذهنية ، وان فطنوا الى قيم الاشياء الواقعية ، الا انهم لم يبينوا بوضوح ، كما يشير الى هذا المنطق ، لم يقفوا مليا أمام تداخل العلوم وتصنيفاتها . ظن بعضهم بالمنطق متقدم ، من حيث الاستيعاب والدراسة والتعلم ، — على الفلسفة ، ذهب آخرون الى النقيض من هذا ، كما ظن البعض ان الالفاظ لا يمكن ان تمطي المعاني المعقولة ، واستبعدوا ، بموجب هذا الزعم ، الصلة بين النحو والمنطق . صحيح ان هذه التساؤلات الجدلية ضرورية في كل بحث يستشرف الى تفهم المنهج وصياغته ودوره في بناء التنظيم الفلسفي ، ومن هنا فقد كان الفارابي على حق عند التعرض لها ، لاسيما وهو يناقش الصلة بين الفلسفة والمنطق ، والنحو . قد يوجد من الالفاظ التي تشتمل عليها صناعة النحو ما يستعمله الجمهور على معنى ، ويستعمل أصحاب العلوم ذلك اللفظ بعينه على معنى آخر ، وان كان قد يتفق في كثير منها ان تكون معانسي الالفاظ المستعملة عند الجمهور هي بأعينها المستعملة عند أصحاب العلوم . قد يبحث أصحاب المنطق عن دلالات الالفاظ من حيث المعاني ، قد ينظر اليها ، في اللغة والنحو ، من حيث تصور الحال أو المقام . قد يخاطب التجار مثلا ، في نطاق ما تشتمل عليه صناعته ، وبالالفاظ المشهورة عند التجارين . يعطينا النحو من القوانين في الالفاظ ما يحفظ اللسان من الزلل ، يعطينا المنطق نظائره هذه في المعقولات ، يهدينا الى القوانين التي لا تنتسب الى أمة دون أخرى ، ولكن الى الامم في مجموعها يمكن أن يحدث هنا تصور العلاقة والربط بين العلمين ...

انها النظرة المنطقية ، العلاقة التي يمكن أن ينظر اليها بين هذه والبرهنة الطبيعية ، انه ذلك الدعاء المستمر الى التجربة ، الذي عرفته الروح اليونانية ،

وأصبح يسيطر ، في جميع المراحل ، بواسطة الوضوح الحسي . « يجب أن يركن الى التجارب أكثر من النظريات ، الى النظريات وحدها ، ولكن في المدى الذي تتطابق فيه حقيقة وبوضوح مع الوقائع » . يجب أن تكون لدى عالم الطبيعة صحة طويلة مع الظواهر ، أن يحكم على المبادئ بالنتائج الملاحظة التي تصدر منها . تمثلت هذه بوضوح في النصوص التي كان الفارابي يعايشها جدا قبل أن يكتب بحثه او مقاله ، قبل أن يخط على القرطاس فكره وثمره جهده . تشترك البراهين الطبيعية على الاقل ، كما يرى ارسطاطاليس ، مهما اختلفت فيما بينها ، في خضوعها للتجربة ، تتماشى التجربة وتتفاعل ، في تعبيرها الواسع ، مع طبيعة الروح .

توجد عند ارسطاطاليس ضوابط تساعد في اظهار الاتجاه نحو الوحدة الطبيعية ، ومن ضمن هذه التمايزات المعروفة بين الجوهر والعرض ، المادة والصورة ، القوة والفعل ، التي ينتسب استعمالها حقيقة له ، والتي توجد آثارها واضحة في جميع بحوثه . يجب أن يعترف لها هنا بوحدة مماثلة تامة تشهد بوحدة المنهج ، تقوم مبادئ الكائنات الطبيعية وتعد الوسيلة الصادقة للمعرفة . انها بالذات تصور التفسير الجوهري لمشكلة الفيزيكا العامة ، مشكلة الحركة وطبيعة الكائن المتغير سواء أكانت تلك محلية ، حسب الكمية ، أو حسب التغير الحسي . حينما يتحدث ارسطو عن حياة الروح ، وعن الحركة العلمية ، فإنه يستدعي نظريته عن القوة والفعل ، المادة والصورة ، العلة الفاعلية والغائية ، الجوهر والعرض . انها هي تلك المقولات التي يستخلص منها النتائج الاولى ، الالات الضمنية لبحثه ، انها ذلك الاصرار الذي يقود الى الوحدة في اتجاه نحو العالم ، يشرب الى الذاتية الواضحة في مجهوداته التنظيمية والتحليلية . ان الطريقة التي يسلكها ارسطوطاليس لتنظيم المعطى لاتشهد كمنهج الا بالقدر الذي لا يبرهن به طريقة الملاحظة كاتجاه نحو التعميم .

يلاحظ الكاتب عند قراءة بحوث ارسطاطاليس العلمية ، - وهذا مالم نعر عليه في نصوص الفارابي ، - انه يتحدث عن الطبيعة دائما ، وفي تكرار ، بالحرف الكبير . لاتفعل الطبيعة مثلاما هو عيث وغير معقول ، انها تتم دائما الافضل مما هو ممكن . قد يظن أنه ليس من الضروري أن تؤخذ هذه التعابير حرفيا ، لكنها قد تعاوننا ، مهما كان الامر والتفسير ، في الدخول رويدا رويدا

في اعتقاد الفيلسوف بوحدة المنهج في هذا العالم ، تعاوننا في الوصول الى وحدة النظر في الطبيعة ، ومن ثمة الى تشخيص خيالي قد يسمح بأن تكتب الطبيعة بالحرف الكبير كما ذكرناه تبدو هذه الوحدة باديء ذي بدء في تناسق الاجزاء المختلفة للعالم ، وفي تطابقها المتناغم الالحان . انا قد نلتقي ، في التحليلات الثانية ، بتلك اللوحة العظيمة لألوان المعرفة المختلفة ، قد نرفع ، بواسطة الذاكرة والتجربة ، الى الحدس الكلي ، الى واهب الصور عند الفارابي وافلوطين ، الى نور الانوار عند السهروردي ، الى عقل الكل عند ابن سينا .

بين الفارابي أن الاحصاء يساعد ، من ناحية المنهج ، على الموازنة بين العلوم يجعل محبي المعرفة يتبينون افضلها ، او ثقتها واتقنها . عد العارفون بفلسفته أن هذا الكتاب ضروري لجميع المثقفين ، الراغبين في البحث والاطلاع . لم يقصد الفارابي أن يكون كتاب الاحصاء ، كما ظن الكثيرون ، «موسوعة» بكل ما لهذا التعبير من دلالة ، أراد أن يكون مختصرا لعلوم زمانه ، يعطي القارئ فكرة واضحة عامة عن موضوع كل علم ، منفعة النظرية والعلمية . أراد أن يحصي العلوم المشهورة علما علما ، يتحقق طبيعة الكل والاجزاء ، انتساب هذه الى تلك ، تبيان الحقائق النظرية والعلمية التي تفصح عن طبيعة وجواهر العلوم المتداخلة والمتشابهة . كان منهجه هنا باطنيا ، ذوقيا ، عقليا ، يتلمس الحقائق الذهنية ، كان تصويره يتميز بالروح الفلسفي الدقيق الذي يواكب بين طبيعة العقل والنفوس . لم يرد الفارابي أن يتعرض ، بصراحة ، في الاحصاء ، وفي بعض مؤلفاته للكلام عن مذهبه هو في تصنيفه العلوم ، الى تعريفاتها الدقيقة المتباينة . لكن لا يمنع هذا الباحث أن يتساءل عن تجربته المنهجية في هذه الناحية ، عن كينونة المذهب الذي اتخذه كل من الكندي ، اخوان الصفا ، الخوارزمي ، الجرجاني ، ابن سينا ، حاجي خليفة ، وغيره هؤلاء ، حينما لجأوا الى التعريفات ، الى تصور المصطلحات العلمية ، كيف عاوت هذه من بعد على تصنيف دوائر المعارف الكبرى ، حسبما يحمل هذا التعبير من معنى معاصر .

ألم تدل بعض فصول كتاب الميتافيزيقيا عند ارسطو على التعريفات والمصطلحات ، ألم يتعرض ، في المقالة الاولى الى تعريف الحكمة من حيث

أنها علم العلل الاولى ، أولا نجد عنده معجبا فلسفيا يعرف ثلاثين لفظا أو أكثر ؟ تظهر رسائل ارسطاطاليس العلمية مرة اتجاها نحو الخاص ، وأخرى اتجاها نحو العام . هل تعزى هذه الثنائية الى التعارض بين طبيعته الاصلية وبين تلك التي غرسها فيه تأثره الطويل بأستاذه أفلاطون ثم قده له ، هل يعزى هذا الى مزاجه الخصب والتميز؟ مهما يكن من شيء ، فإن هذا التعارض في الاتجاهات ، يعد ذا خصوبة واضحة وثرية ، انه قد يكون المصدر لبحث علمي مطلوب . قد لا يعلو هذا التعارض ، من ناحية ، في البحث والدقة في الكلى ، ولكن في المجانسة والعام . اذا كانت المجانسة توحد ، في معرفة تركيبية وعامة ، بين الأشياء المختلفة ، الا انها تحترم طبيعة الاختلاف وتلونها . يستحق ارسطاطاليس يقينا الثناء على نظرته التي تتضح في ضوء الاختلاف والمجانسة ، على اصراره أن يتفهم ، في الميتافيزيقا ، طبيعة الكائن وجوهره . قد أفاد تصور الوان المائلة والمجانسة في بناء الاطر الكبرى لمنهجه ، قد جعل هذه التصورات الذهنية تعطى بحوثه جيمعها الخاصية الظاهرة والمميزة . صحيح ان هذه جهوده نحو التوحد قد لا تؤتى باستمرار الشجرة المرجوة منها ، لكنها قد تسمح ، سواء اكاثت جهودا متوازية أم متباينة للباحث كي يتحدث عن منهج طبيعي

ألا يتساءل الباحث ، وهو يدرس احصاء العلوم عند الفارابي ، هل لكل فصل من فصول الكتاب منهج خاص به ، ينطبق عليه ولا يتأدى ، بأية حال ، الى غيره ، أفلا يتساءل هل ثمة مناهج مختلفة يمكن أن تنطبق على فهم المحتوى مما جيمعه ؟ ألم يقل ان المنهج يتمثل في المحتوى ، يتبلور في ادراك النصوص ، معايشة الظواهر ، تعلقها ، والروابط بينها ربطا عضويا ، متماسكا ؟ أفلا يجدر أن يتلمس الباحث مدى تصور المنهج وتطبيقه على علم الكلام ، الذي يعد من بين الفصول الجوهرية لاحصاء العلوم ، أفلم نجد أن الضرورة المنهجية قد عاوتتنا ، من ذي قبل ، على تفهم الصلة الكائنة بين الفلسفة والنحو والمنطق ؟

اذا كان الفارابي يعرف علم الكلام بأنه « ملكة يقتدر بها الانسان على نصرة الاراء والافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة » ، انه يعاون على تزييف ما خالفها من الاقاويل ، فانه يضعه ، في تصور منهجي ، من جملة

العلوم العلية . أو لم ير ، في فلسفة الفعل عنده ، اذا جاز لنا هذا التعبير ، أن الغاية ، في الحياة الفضلى ، هي الحصول على السعادة ؟ يجوز الفارابي ، من ناحية المنهج ، أن يكون انسان واحد فقيها ومتكلما ، تكون نصرة للأشياء من حيث أنه متكلم ، واستنباطه عنها بما هو فقيه . اذا كان الفقيه يأخذ الاراء والافعال التي صرح بها واضع الملة مسلمة ، يجعلها أصولا ، يستنبط منها الاشياء اللازمة عنا ، فان المتكلم ينصر الاشياء التي يستعملها الفقيه أصولا من غير أن يستنبط منها أشياء أخرى .

لم ينس الفارابي ، وهو يشير في الاحصاء ، الى العلاقة الكائنة بين النحو والفلسفة والمنطق ، أن يتحدث عن الصلة القائمة بين الفقه وعلم الكلام ، أن يقف مليا امام تداخل العلوم وتصنيفاتها اذا كان الفارابي قد بين أن الاحصاء يساعد ، من ناحية المنهج ، على الموازنة بين العلوم ، فان الباحث قد يتساءل: وهل لكل فصل من فصول هذا الكتاب منهج خاص به ، ينطبق عليه ولا يتأدى بأية حال الى غيره ؟ هل تبلور ، تميز ، واتضح تقسيم فصوله ، في وقت متأخر ، كما جاء هذا في المدينة الفاضلة ؟ هل ثمة مناهج مختلفة ، وألوان من السلوك الفكري الباحث عن الحقيقة متباينة ، لعبت الدور الاصيل في تصنيف الكتاب كله ، وعادتها على هذه التصنيفات المتنوعة للموضوعات المتلاحقة ، التعريفات التي ضمها تصور كلي شامل ، رغم تباينها واختلاف مدلولاتها ؟ اذا كان ترتيب الفصول الجزئية في المدينة الفاضلة قد جاء ، — رغم تناغم الكل وشموله وانسجامه ، — متأخرا بعض الشيء ، فان هذا التأخير قد ساق بالتالي كما أشرنا من ذي قبل ، الى جانب يسير وبسيط من عدم الدقة ، ومن التناقض في التنظيم ، وان كان هذا القول لا يفقد النص المكتوب جلال المحتوى وسمو التصور في المنهج . أو لم يذكر أن المنهج لا يكون الا واحدا مع المحتوى ؟ أو لم يختار الفارابي المنهج الاستقرائي في السياسة المدنية لانه هو المناسب في مجال الدراسات الاجتماعية ، اذ ينال الانسان الكمال منفصلا عن غيره ، ولا يتم هذا الا بوجود جماعات كثيرة ، وذلكم هو تقسيم العمل في مضمون تصور فلسفة الدراسات الاقتصادية والاجتماعية .

صحيح ان الكاتب يعني نفسه باستمرار ، ولا يمل الحديث بأية حال من

المنهج، أي عن النتائج أو المجهود الذي يبذل لادراك غاية أو بحث أو دراسة. قد لا يستطيع أن يتجاهل هنا ، - وهو يدرس جوانب الفلسفة الفارابية - تأثير منهج ارسطوطاليس على المعلم الثاني . يعد كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، من حيث المحتوى ، محاولة للدفاع عن وحدة الفلسفة . يوضح لنا من ناحية تاريخية منهجية كبرى ، مدى اطلاع الفارابي على الترجمات العربية لبعض كتب الفلسفة اليونانية ، إذا كان انتشار فلسفة ارسطوطاليس ذيوعها في الأوساط الإسلامية ، تأثيرها على مختلف أوجه ونواحي الفكر آنذاك ، قد جعلت الفارابي لا يشك في نصوص هذا الكتاب ، - لا يتنبه الى ما في اثولوجيا من الطعن ، إذا صح انتساب هذا النص الى ابن سينا - إلا أن كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين قد أثار ، كما فعل اثولوجيا نفسه ، الكثير من الجدل والنقاش ، وليس هذا بالقليل في تاريخ الفكر ، في طبيعة البحث عن جوهر وذاتية المنهج ...

إذا كان المنهج يعد الطريق الذي يتوصل بواسطته الى نتيجة ما ، فإنه يشاربه كذلك الى التنظيم ، الى فعل الروح المتطور ، الذي تتطور على ضوءه الأفكار والاحكام والبراهين المتبينة . قبل معظم أصحاب التراجم ، من ناحية المنهج ، - مع أنهم لم يستطيعوا الجزم بتاريخ تصانيف الفارابي ، - انتساب كتاب السياسة المدنية اليه ، أنهم يسلّمون بأن هذا الكتاب ، وآراء الفارابي ، - كما هو الحال عند كل كاتب كبير ، - بالدقة والصبر والتأني ، يكتب الفصول العديدة ، يعيد كتابتها وتحريها وتصنيفها ، يتركها لمدي طويل ، ثم يعود ينظر ويدقق فيها من جديد. لم تكن قراءة الفلسفة وصياغتها بالشئ اليسير ، ولهذا فقد جاءت ألفاظه وتعايره تحمل التكرار ، - كما يشير المنهج الى هذا عند غيره ، - في مصنفاته في بعض الأحوال . ينظم المنهج سلفا تتابع عمليات تحاول أن تتجنب سلوكا خاطئا كي تصل الى ادراك نتيجة محددة . تشير فكرته دائما الى اتجاه معرف ، متلاحق ، في عملية منتظمة للروح . يمكن أن تعدد صياغة المنهج سلفا من ناحية أولية ، وبغض النظر عن أوجه تطبيقه ، يمكن أن يستخدم كسلوك لعمليات لا تبدأ إلا بعد أن تكون قد تحققت لقواعد المنهج الصياغة والالتزام . تحقق هذا الالتزام عند ارسطوطاليس حينما تساءل عن وجود مناهج مختلفة أو منهج واحد ، كما

تحقق بطريقة ديناميكية حية عند الفارابي حينما قدم لنا رسائله الجمّة والكثيرة ، كما ظهر بجلاء ووضوح في المؤلفات الكبرى والعظمى من أمثال: احياء علوم الدين ، الشفاء ، المباحث الشرقية وتفسير ما بعد الطبيعة .

لم نود أن نتعرض ، ونحن في عالم المنهج وبين رحابه ، الى دراسة نظريات الفارابي في التصوف العقلي ، النبوة والصدور ، لم نرد أن نخضعه الى دراسات تفصيلية ومتأنية ، الى مقارنة بين نصوص فلسفته وما جاء عند زملائه الكبار من أمثال ابن سينا وابن رشد . لم يكن هذا ديدنا حينما فكرنا في هذا الموضوع بالذات ، وان كنا لانستطيع أن نتجاهل أبدا علاقة المنهج بالنصوص ! حاولنا أن نبحث هنا وهناك عن الجوانب الثرة ، الممتعة والاصيلة التي تعاون في كشف جوهر المنهج وذاتيته ، أردنا أن نتلمس ، بهذا، جوانب العبقريّة عند أستاذنا الفيلسوف .

حسبنا أن بعدما قلّمنا ، أنها محاولة ...

مصادر البحث

- ١ - الفارابي : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة • بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٩ ، حققه وقد له البير نادر •
- ٢ - الفارابي : كتاب السياسة المدنية • بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٤ ، حققه وقدم له وعلق عليه ، الدكتور فوزي نجار •
- ٣ - الفارابي : كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون الالهي وارسطاطاليس - بيروت - المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٥ ، حققه وقدم له البير نادر •
- ٤ - الفارابي : أحشاء العلوم - القاهرة ، مكتبة الانجلو ، ١٩٦٨ ، حققه ، قدم له وعلق عليه ، الدكتور عثمان أمين •
- ٥ - الفارابي : كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق • بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٨ ، حققه وقدم له وعلق عليه ، الدكتور محسن مهدي •
- ٦ - الفارابي : كتاب الملة ونصوص أخرى : بيروت المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٦٨ ، حققها وقدم لها وعلق عليها ، الدكتور محسن مهدي •
- ٧ - الفارابي : فصول متنوعة • بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٧١ ، حققه وقدم له وعلق عليه ، الدكتور فوزي نجار •

- ٨ - ابراهيم مذكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة ،
عيسى الحلبي ، ١٩٤٧ •
- ٩ - سعيد زايد : الفارابي • القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٦٢ •
- ١٠ - عباس محمود : الفارابي ، القاهرة ، عيسى الحلبي ، ١٩٤٤ •



1. Aristote : Physique; Tome Second, Paris Les Belles Lettres, 1931.
2. " : Les Seconds Analytiques, Paris, Vrin, 1947.
3. " : De la Génération et de la Corruption, Paris, Vrin, 1951.
4. " : Ethique à Nicomaque, Paris, Vrin, 1967.
5. Le Blond (J.M.) : Logique et Méthode chez Aristote Paris, Vrin, 1970.

الوفيق بين الدين والفلسفة عند الفلاسفة

لويس جارديه - فرنسا

يعود أبو نصر الفارابي ، المعلم الثاني ، مرات عدة الى العلاقات بين الدين والفلسفة . كان ذلك بادىء ذي بدء في « كتاب الملة » ولكنه عاد اليه في عدة نصوص من « المدينة الفاضلة » و احصاء العلوم ، كما أشار الى ذلك في موضعين من « كتاب الحروف » ، ولا يفوتنا ان نذكر « دعاء العظيم » وقائمة عامة الانبياء في كتابه « الاسئلة الالامعة » Brilantes Questions .

وليس بين ايدينا هذه النصوص في نشراتها القديمة التي قام بها Dieterici فحسب ، بل اننا نملكها في النشرات النقدية النفيسة التي قام بها الاستاذ محسن مهدي^(٢) ، وكذلك نشرة « احصاء العلوم التي قام بها Goizalez Palencia^(٣) ، ونشرات أخرى . ويبغي ان نشير الى النشرة النقدية Edition Critique « للمدينة الفاضلة » "La Cité Vertueuse" مع ترجمتها الانكليزية المشفوعة بتعليقات وملاحظات وهي التي قام بها الاستاذ ريشارد والزر Richard Walzer . وليس لنا الا ان نرجو ان يتاح لمخطوط « كتاب الملة الفاضلة » ان ينشر نشرة نقدية .

* ترجم البحث عن الفرنسية الدكتور ابراهيم السامرائي .

المشكلة العامة : -

ان ملاحظة سابقة ذات اهمية ، هي اذا كان مصطلح الدين، لم يتعد عن المصطلحات الفارانية ، واذا برز هذا المصطلح حين يتصل الامر بالاسلام فذلك في الاعم الاغلب هو مصطلح « الملة » الذي يكشف عن فكرة « الدين » . والى هذا أشار الجرمانى في « التعريفات »^(٤) فذهب الى ان « الدين » و « الملة » يتفقان في جوهرهما ، ولكنهما يختلفان معنى . ان الدين يستدعي صلة الانسان بالله ، في حين ان الملة تنسب الى النبي مؤسس المجتمع الديني . اذن سيكون من الافضل ان ينظر الى مصطلح الدين لدى الفارابى من خلال ، يظهر الاجتماعي الذي يمارسه جمهرة المؤمنين .

ان مادة Philosophie هي « الفلسفة » بالضبط عند الفلاسفة - المسلمين ، ولنسلم ان البحث الفلسفي مافتى وثيق الصلة بما قدمه الاغريق القدماء ، وان الفلسفة هذه راحت تتطور في الثقافة الاسلامية في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين (القرنين الثالث والرابع الهجريين) .

ان العلاقة بين الفلسفة والملة أو بين الفلسفة والدين لا بد لها من أن تأخذ مكانها . ان الترجمات العظيمة من الاغريقية الى العربية والتي انجزت بوساطة اللغة السريانية بادىء ذي بدء ثم بصورة مباشرة بعدئذ ، قد قدمت بين يدي العمل العظيم الذي ابدعه الفكر الثاقب لهذا العصر الحضاري الانساني ، رؤية للعالم أملاها الجهد المدرك الحكيم الذي مافتى العقل البشري يتابعه . ان القيمة الشاملة لحقيقة الحصيلة العقلية ، هي قبل كل شيء نصوص فلسفية لارسطو وأفلاطون (وقد تكون لافلوطين داخلية في نصوص الفيلسوفين المتقدمين) ، وهي من الناحية الثانية نصوص رواقية زينونية (Dela Stoa) ، يضاف اليها شروح الافلاطونية الوسطى والجديدة،

لقد كان هذا تراثا فلسفيا لا يبدل له لتأملات الفلاسفة الاول • غير ان الكندي والفارابي لم تكن اراؤهما الفلسفية عن ان يكونا منفرين في المحيط الديني الاسلامي ، ذلك انهما كانا قد تمكنا من «علوم الدين» التي تشمل على علمي الكلام والفقه • ان الملة الاسلامية التي تعني لديهما بحق الدين ، ولدت المذاهب التي لم تعتمد على النبي المرسل فحسب بل كانت ترجع الى مؤسسي تلك المذاهب من اصحاب الاجتهاد^(٥) • وليس للفلسفة الا ان يكون لقاء لها مع الانجازات المذهبية بل مقابلة لها •

لقد تناول الفارابي المشكلة الدينية في كتبه وتعليقاته من وجهات نظر ثلاث • اول ذلك النبوة والرسالة التي اسست وبررت وضع الاديان : ثانيا ان نظرية المعرفة الفارابية تهدف الى احتواء المشكلة الدينية ، ان حقيقة وجود المجتمعات الدينية (ملل) في معتقداتها وتطبيقاتها الحاضرة وتنظيماتها ومنها الاسلام بكونه دينا (القرآن ٣/٥) ، لتقدم بصورة ما النموذج المفضل ، ثالثا ان ماتم من انجاز وما تدافع عنه القوانين الدينية التي يتابعها « الجهد الشخصي » (الاجتهاد) للعلماء بحيث ان علم الفقه وعلم الكلام وجدا مكانهما بين طائفة العلوم (Catalogue des Sciences) .

وهذا يعني بالنسبة للفارابي وضع هذه المنظورات الثلاثة في الرؤية العامة للعالم ولاظهار الانسجام الضروري (توفيق) بينهما وبين علمه النفسي وفلسفته الفنوصية (Gnoseologie) وفلسفته في الكون (Cosmologie) وعلومه في الالهيات • وهو بهذا يمهّد الى طائفة من الاجوبة التي اجاب بها الفلاسفة المتأخرين واخص منهم بالذكر ابن سينا وابن رشد ، وهو احيانا يذهب في تمهيده باستمرار يؤدي الى ما في اجوبتهم ، في حين انه قد يختلف في اسلوبه عما وجد في اجوبتهم • وستكون العلاقات بين الفلسفة والشريعة (القانون الديني) طوال عصور متعاقبة احدى المسائل الكبرى للفكر الاسلامي • وان معركة « التهاافت » الشهيرة لتغرس اصولها في هذا الموضوع •

ان المعركة لتتجاوز كثيرا حدود الفلسفة • وليس يخلو من فائدة ان نشير بكلمات فنحدد ما يسمى بالخلفية Background التي تضبط وتقر رأي الفارابي في المشكلة ، تبرز هناك عدة حالات سنوجزها في اربع رئيسية منها • ان الاولى والثانية منها اللتين تبدوان متعارضتين هما ابو يوسف يعقوب الكندي الذي يدعى فيلسوف العرب وحالة ابي بكر بن زكريا الرازي • والاول من رجال القرن الثالث الهجري اما الثاني فمن رجال القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وقد كان الكندي رائدا في حين كان الرازي معاصرا تقريبا للفارابي •

ويرى الكندي أنه ينبغي ان تتميز العلوم الانسانية عن العلوم الالهية من حيث اصلها وطريقتها ومادتها • ان العلوم الانسانية ثمرة البحث في الجهد والصناعة في حين ان العلوم الالهية هبة الله التي حباها الى الانبياء المرسلين • وليس في هؤلاء حاجة الى ان يحوزوا على هذه العلوم بالبحث العلمي الانساني او بما يفيدونه من احداث الزمان • حبوا بذلك بأيعاء مباشرماض من الارادة الالهية^(٦) • وينتج عن هذا ان سمي الفيلسوف ينبغي ان ينصاع فيتهدي وينقاد بشيء من ايحاء علوي • ويخلص الكندي الى نظرة فلسفية في خلق العالم الديني وفي بعث الاجساد يوم النشور •

اما ابن زكريا الرازي فعلى العكس مما ذهب اليه الكندي فقد ظل يؤكد القيمة المطلقة للبحث الفلسفي • وليس الدين من ذلك الا ضربا من مخطط هازل Caricature مظل لايجدي نفعا يباشره الناس ، ولم يكن الانبياء في الاعم الاغلب الا مضللين كذايين • هذا هو مايراه اولئك الذين دعوا بـ « الزنادقة » ويبدو ذلك جليا في الدراسة المنسوبة الى الرازي الموسومة بـ « في نقد الدين » • ولقد وصل الينا نبذ من هذا الكتاب فيما نقله ابو حاتم الرازي من الاسماعيليه وكان قد شرع في الرد على الرازي فيما ذهب اليه • وهناك حالتان أخريان خلفتا قليلا ماكتبه المعلم الثاني ، ومن اجل ذلك

كان الفارابي قد ترك تأثيره في هاتين المحاولتين ، ويتلخصان على النحو الآتي:
كانت الاولى من الموضوعات التي تشغل الناس سحابة يومهم في المحافل
الشيعية التي ينتسب اليها الفارابي وتؤكد هذه الطائفة تداخل الدين بالفلسفة .
ومن هنا كانت الموسوعة الاسعاعيلية المعتدلة لآخوان الصفا تقدم الآراء
الذكية للفيلسوف باعتباره منسجما مع الدين في حقيقته الاصلية ، كما يفصح
عن ذلك المعنى الخفي (الباطن) . ان اصحاب المعرفة الانسانية الاصلية
(Humaniste) في القرن الرابع الهجري قد أخذوا بتعيين الاختلاف بين
هذين التيارين من سبل المعرفة ، فلم ينحازوا الى اي منهما كما ذهب الكندي
مثلا ، ولم يكن لهم ان يتجردوا عن هذه او تلك ذلك ان كليهما مقبول مسلم
به ، غير ان الصدارة بقيت للدين .

وعلى سبيل المثال كان ابو سليمان وابو حيان التوحيدي بعده قد أكدوا
الخصوصية المميزة لكل من النبي المشرع الذي يوحى اليه فينطق بأسم الله ،
وللفيلسوف المنقطع الى بحثه الفلسفي فيعرض لموضوعات تتصل بالمادة الاولى
للوجود والعدم (انظر الامتاع والمؤانسة)^(٧) . غير ان للدين والفلسفة مهما
كانا مختلفين سببا في وجودهما الآخر . ان الانسان ليتقرب بالدين من الله
كما أنه ليتأمل بالحكمة قدرة الله في الكون . هكذا قال التوحيدي ، ثم خلص
الى القول : ان الفلسفة كمال انساني في حين ان الدين كمال الهي . وليس
للكمال الالهي حاجة في الكمال الانساني ، بينما هناك حاجة في الكمال الانساني
الى الكمال الالهي .

ان جواب الفارابي لن يجتزى بشيء من هذه الحالات الاربع . بل
أنه على العكس من ابن زكريا الرازي يؤكد حقيقة المعرفة النبوية وقيمتها .
وهو على عكس الكندي والتوحيدي يحتفظ بتفوق الادراك الذكي بالقياس
الى المتسكين بالدين . واذا اعترف احيانا بضرب من الذاتية التي قال بها
آخوان الصفا ، فلا يعني ذلك في نظره ان البحث الفلسفي ينبغي ان ينسلك
في « المعنى الباطن » للقانون الديني ، ولكنه يعتقد بتعاليم ذات نبوة وبكافة
المعتقدات والعبادات السائدة التي تتوحد بانسجام لكل ذي بصيرة مع المحصول
الذكي من المادة الفلسفية . ولنحاول ان نحلل عن قرب هذا الجواب .

النبي والوحي

للقوة والتأثير اللذين احيطت بهما النبوة يستطيع المرء ان يبصر تحت أي تأثير اسلامي مباشر وقعت المشكلة الفارابية . انها لتأثيرات اسلامية موجزة من خلال خطوط ثلاثة ذات اصول هلنستية :

أ - افلاطون قبل كل شيء ، وهو افلاطون في جمهوريته وفي قوانينه وجملته نصوص في الاخلاق لارسطو .

ب - يجب ان نلحق بذلك شراح الافلاطونية الوسطى والجديدة على انه ينبغي ان نشير هنا الى استقلال الفارابي . هو ينكر الاتحاد الكلي بين الانسان الكامل والفكر الالهي الذي عرف به بروكلس النبوة ، ومهما كانت نقاط الالتقاء وتأويله للاحلام . والوحي والنبوة فان ذلك لن يفصل الزاهد عن جامبليك (Jamblique) ولا التآله (Divination) عن شيشرون .

ج - ومن المناسب ثالثا ان نشير الى التأثير المحتمل لمدارس مختلفة للافلاطونيين وللارسطيين المسيحيين الذين من الاسكندرية واطاكية ثم توسعوا بعد ذلك حتى وصلوا بغداد^(٩) . وكان الفارابي قد التحق بهؤلاء بواسطة استاذة في الفلسفة يوحنا بن حيلان النسطوري ، وكان يحيى بن عدي احد طلابه . ويلحظ المرء مدى الاتجاه الذي سارت فيه كلمة « الملل » في كتابات الفارابي واختلاف الجماعات الدينية التي برزت فيها .

ان مشكلتي المعرفة النبوية والقيمة التي في الجماعات الدينية ينبغي ان يكونا متميزتين بوضوح عن بعضها . وسنبرزهما واحدة بعد الاخرى .

هي اولا طبيعة المعرفة النبوية ، ثم دور الانبياء ورسالتهم . ان ايضاحات الفارابي لتؤلف جزءا كاملا من نظريته في المعرفة . وليس لنا ان نعرض لها بتفصيل . ولنتذكر فقط ان المعرفة العقلية الصحيحة لديه يتعين بتداخل (اتصال) المعرفة العقلية الانسانية القادرة (En Puissance) بالمعرفة الفعالة (Agent) المنفصلة . وفي ضوء هذه الاخيرة ان العقل المفعول فيه Patient

المتفرد يصبح عقلا ومدركا في العمل (Intelligible en acte) في الوقت نفسه ، وفي الاخير عقلا مستفادا (Acquis) ^(١٠) . وهكذا يتقدم الفيلسوف او الحكيم في سبيل المعرفة العالية ، ينفذ من ذلك الى المدركات المنفصلة . على

الا تنسى ان في هذا العالم العلوي يتنوع بغزارة النشوء المبدع و البريق للكائن الاول ثم بروز الذات الالهية المشار اليها في القرآن ، فالاول هو الافلاطوني ، وان الفكرة التي يفكر بها هي *Stagirite* .

هذا هو ملخص جدا لما يدعى الزهد العقلاني للفارابي^(١١) . انه من حصة الاقلية المختارة التي يمثلها الملاسفة ، ويراد بهم الرجال الذين حبا ذهننا منفعلين بما لديهم من خاصية الدخول ان يصفوا انفسهم عن سيادة المحسوس . ان المد المضيء للعامل العقلي هو ذاته ميال الى ان يعتمد على القدرة العلمية كاعتماده على القدرة التأملية *Spéculative* ومن ثم الوصول الى المقدرة التصويرية . ان الانسان العادي يمكنه ان يتسلم وهو نائم هذه الاشراف من القدرة الصانعة للصور ، ويوضح لنفسه الاحلام الحقيقية والموحى بها . ولنفترض انه رجل محبوب بطبيعة ذات توازن تام . وان قدرته على التصور تبقى منفتحة على ايعاء الكائن الاول بواسطة العامل العقلي المنفصل ، وهو يزوده بالصور والرموز والكنيات التي تصبغ في الاستعمال العادي نقلا لحقائق عليا مدركة . هذه هي حقيقة المعرفة النبوية ، واصل الشريعة الدينية التي تخص النبي المرسل لينقلها الى الناس .

هذه هي حقيقة النبي بالطبع . وهناك درجات في الحقيقة في النبوات : انها من جهة حسب درجة القوة تنقية المقدرة التصويرية ، في وظيفتها المزدوجة فهي اما متشابهة مع الكيانات الاخرى او خالقة ،^(١٢) او انها من الناحية الاخرى حسب الدرجة المطابقة للقوة والتنقية للذهن المحصل *Acquis* . وفي النتيجة ، ان القوانين الدينية التي ترمز دائما للحقائق المدركة ، تكون بسبب ذلك نقلا تاما . ولا يمكن ان يكون بينها تناقض ، ذلك ان مصدرها الاشرافي واحد .

ان تحديدا يبرز من ذلك ، فالحكيم الذي يتصف بالذهنية المنفعلة واصبح حقيقة ذا ذهنية محصلة ، يوجد في مستوى وجوده اسمى من مستوى نبي صغير الذي لا يبدل منه الاشراف الا شيئا قليلا من العقل ، وليس لتصوره الامر رموز متقاربة . غير ان الانسان الذي تقي عقله وتصوره بصورة تامة وقد تفتح على مد العقل الفعال ، ليستحق لقب الحكيم الفيلسوف والنبي في وقت واحد . ومن هناك فقط يصبح اسمى من الفيلسوف الذي اقتصر على الفلسفة .

ومن هؤلاء اعظم الانبياء المشرعين وعلى رأسهم نبي المسلمين • لان القانون الديني الاصيل يبقى ابدا النقل الذي يدركه الناس للحقائق العليا المدركة • ونستطيع ان نقول ان هذه الحقائق هي الواقع نفسه ، وفي هذا المعنى يكون هذا القانون المعيار والقاضي في الاديان وفوق ذلك انه بصفة كونه فيلسوفا ونبيا وقد وهب الفاعلية التامة في اقواله وأعماله لم يكن الا انسانا هيأته طبيعته ليكون رئيسا وقائدا للمدينة الفاضلة • ونحن سندكر الاسطر الاتية ذات المعنى الحاسم الجلي من « المدينة الفاضلة » :

« فيكون مايفيض من الله تبارك وتعالى — الى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ، ثم الى قوته المتخيلة • فيكون بما يفيض منه الى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفا ومتعللا على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو الان من الجزئيات بوجود يعقل فيه الالهي • وهذا الانسان هو في اكمل مراتب الانسانية وفي اعلى درجات السعادة • وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا • وهذا الانسان هو الذي يقف على كل فصل يمكن ان يبلغ به السعادة • فهذا اول شرائط الرئيس • ثم ان يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه ، وقدرة على جودة الارشاد الى السعادة والى الاعمال التي بها تبلغ السعادة ، وان يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة اعمال الجزئيات » (١٣) •

ان هذا النص المهم ليستحق جملة تفسيرات • الملاحظة الاولى : ربما كان غير صحيح كما يتضح ان يزعم الباحث ان الفيلسوف الفارابي تفوق على كل نبي ، انه تفوق على الانبياء الصغار Des Prophètes Mineurs الذين لم يتجاوز ذنهم المنفعل الى مرحلة الذهن المحصل • ان قابلية التخيل لديهم في الحقيقة بقيت ذات قدرة متوازنة لتعتمد عليها دقة من الاشراق ، انهم حصلوا على جملة معارف لما يستقبل ولما هو خاص • ولكن هذا ليس الا ثروة ثانوية ، ذلك ان في نظام الكائن وحده تكون القدرة التخيلية اقل من العقل (١٤) •

ولو استطعنا ان نقول ان الانبياء الكبار يكونون في الدرجة العليا من البشرية لما كان ذلك لانهم ذوو معارف تتصل بالمستقبل وبالوجودات الخاصة •

ولكن هذه المعرفة التي حازوا عليها وهي خاصة بهم هي فوق المحصل والمدرک من المعارف ، وهي من المسائل الضرورية علما انها شركة بينهم وبين الفلاسفة .

الملاحظة الثانية :

لم يكن الانبياء وحدهم اهل الوحي المرسلين كما تصفهم بذلك الاسطر التي سبقت مما نقل عن المدينة الفاضلة . ان رئيس المدينة هو من اولئك . وقد اكد جميع الفلاسفة على دور الرئيس الذي اتصف به النبي « ولا ندري ان كانوا قد منحوا هذه الصفة الى الفيلسوف الفارابي ؟ النبي ! او الامام (الامام عند الشيعة) العالم بالمعاني الباطنة » . ولنقل بالاثنتين في وقت واحد . ان تأثير « التأويل » (التأويل المعروف عند الشيعة) يبدو بعيدا عن الشك .

الملاحظة الثالثة :

في الاسطر المشار اليها بدا جليا مصدر الكمالات الثلاثة « التي بها عرف ابن سينا الطبيعة الانسانية للنبي : كمال العقل ، كمال المقدرة على التصور ، كمال القدرة والفاعلية . ان هذه المادة الاخيرة تشمل الموهبة على الكلام والقدرة على قيادة الناس وانجاز الاعمال الخاصة . ويؤكد ابن سينا ان هذه الاعمال تنتج من سيطرة الفكر النقي على المادة ، وهذه هي الاعمال التي ندعوها معجزات نبوية . ونضيف هنا ان الفارابي في نصه المشار اليه قد عرض شيئا صار تمهيدا لدى ابن رشد لنظريته عن الاصناف الثلاثة للفكر وهي الافكار التي ظلت عند ابن ميمون وطوال القرون الوسطى عند اللاتين .

وهكذا لم تكن النبوة والوحي عند الفارابي شيئين مختلفين في اصلهما من حيث المحصول العقلي للفيلسوف كما ذهب الى ذلك ابو سليمان والتوحيدي . وليست النبوة والوحي شيئا متفوقا عليه ، وليس من شأنهما ان يقودا المحصول العقلي ويهدياه كما ذهب الكندي ولكنهما يكملان هذا المحصول بما يقوم به التصور في هذا الموضوع ، الذي ينقل رموزا وكنائيات الضوء الذي اشرق به العقل . ولا يعني لدى الكندي والتوحيدي المعرفة الالهية والمعرفة الانسانية . ولنكرر فنقول : ان بمباشرة خاصة نمارسها بداية من المعرفة الحساسة ومن قوة التصور التي تضم افكارا تتصل بالمعاني ، يصبح العقل المنفعل مهيا ليقوم باتصاله بالعقل الموحد فيتبدل الى عقل محصل .

انه اذن ينسكب من العالم العلوي (En Haut) المد الاشراقي صادرا بالضرورة عن الواحد الاحد فيفيض على العقل الانساني للفيلسوف كما للنبي . وبشكل زاخر على القوة التصويرية المنقاة للنبي .

ومن ثم ان وجود الوحي النبوي في نظر الفارابي لا يشكك في البحث الفلسفي وبالحقائق التي يتوصل اليها الفيلسوف . بل بالاحرى ان البحث الفلسفي يكون مبررا ودليلا مضادا يستدل به على مكانة رؤية الفيلسوف للعالم^(١٥) ، وهو سيحيي المعرفة بالمستقبل وبما له من المواد التي يكتسب بها النبي بركته ، ولن ينسى بسبب ذلك المعية الطبيعية العقلية وتفوقها على المقدرة على التصور .

واخيرا . لا يخلو من فائدة ان نوازن بين الحل الفارابي وبين نظيره بعد قرن من الزمان المتضمن في جواب ابن سينا . ولنقل باختصار ان ابن سينا مدين كثيرا لفلسفة الفارابي . ان نظرية ابن سينا في النبوة والمكانة التي أقر بها لها تصدر عن ايضاح شعري وكوني ، قائم على الظهور المقصود الصادر عن الكائن الاول ، والتصميم الوجودي الذي يتأني منه . ان الفارابي وابن سينا يعترفان بتأكيد وتصميم تفوق الطبيعة للنبي على الفيلسوف . وبالنسبة للفارابي ليس الامر متعلقا بمصدر وحيد (العقل الفعال) ، بل يكون ذلك من مصدرين : (العقل الفعال والنفس السماوية) . ان العقل الفعال « الواهب للاشكال » يفيض بالحقائق التي تخص العالم المدرك في « المرآة » ولنقل « اشارات » العقل للفيلسوف كما للنبي ، ولكن القدرة المتخيلة وحدها للنبي بسبب كمال طبيعته ، تتسلم الاشراق للنفوس السماوية . ويحظى النبي بطريقين للاتصال بالعالم العلوي "Enhaut" ، وبسبب من هذا لا يمكن ان تدعى صفة النبوة .

ونحن نعرف العلوم الثلاثة لابن سينا وهي : العقل المنفصل ، والنفوس والاجسام السماوية . ان الدور المعترف به للنفوس السماوية والذي اقر به الكندي سيكون مرفوضا بشدة وحماسة عند ابن رشد . وكذلك لا نجد عند الفارابي ، وان وجود هذه النفوس تؤلف المادة التي اختلف عندها الفلاسفة . ويمكننا ان تساءل اذا كان المصدر الثاني (وهو النفوس) للاشراق لم

يلتزمه ابن سينا بقدر ما يدفعه اليه الدين الاسلامي ليؤيد تفوق النبي على الفيلسوف ، ليجانس بذلك تأكيدات اسلافه .

اديان مؤلفه وعلوم دينية

ولنرجع الى حلول الفارابي . ان الانبياء الكبار اصحاب الشرائع اولئك الذين لهم عقل منفعل موحد كالعقل الذي يتصف به الفيلسوف ، وفي هذا العقل الفعال الموحد في عالم المدركات يكون الانبياء مؤسسي الاديان السماوية . هذا ما يشير اليه كتاب الملة ، ويقوم المؤمنون بالتعريف بهذه الاديان ، من حيث العبادات التي تفرض فيها والاقوال التي توضحها . وكذلك بنقل الحقائق المدركة التي يدركها الناس ، وبحسب الصيغ المعتادة في التفكير .

ومن غير شك ان النقل سيختلف ، وهو يختلف بحسب الناس او الجماعات الذين يتوجه اليهم . من اين يكون اختلاف الملة ؟

ان تفوق الدين الاسلامي باعتباره دينا يؤلف التعليم القرآني في آياته ذات الصور يتوجه الى الطبيعة الانسانية باعتبار حقيقتها الموجودة ، ومن ثم الى العالمين اجمعين . وهذا التعليم ليس له الا ان يظهر في ضوء الحقيقة الناصع وفي معناه العميق . وهذا التأويل نجد له امثلة في التفسير القرآني عند ابن سينا ، الذي وصل اليه (١٦) . وهو بالتحديد تطبيق التقاليد الهيلينية لفلسفة المعنى الباطن عند الشيعة الذي اودع لدى الامام .

وبعبارة اخرى ، وفي المرة التي اختفى فيها النبي المشرع عن الدنيا ، وفي المرة التي نشأت فيها الاديان وتألفت ، يبقى الفيلسوف الجدير بهذا الاسم الوحيد الذي يقدر على ان ينفذ في الحقائق العلوية التي تحملها هذه الاديان والتي تترجم الصيغ ذات الصور اللغوية . ان الناس جميعا يأخذون هذه الصيغ حرفيا ، ويعاملونها لا على ضوء المحصلات المدركة التي لا يقدرون عليها بحسب الطريقة الجدلية (Dialectique) . ولقد ظهر ضربان من الفلسفة: الاول ويقوم على الرأي المظنون ، والثاني ، وهو الاصيل الوحيد القائم على الدليل البرهاني . ان الاول يمكن ان يسبق الثاني في الزمان ، وان الثاني لم يكن أقل سبقا بسبب طبيعته . وفي كتاب الحروف فصل قصير يحاول فيه الفارابي ان يضع العلاقات في مسألة السبق من الناحية الزمنية تتصل بالجواهر بين الدين (الملة) والفلسفة .

وبالتحديد ان الفلسفة هي الملكة في منطقة الفكر • وهناك فصل اخر في الكتاب نفسه موضعا الصلة بين الدين (الملة) والفلسفة (١٨) •

ان اصحاب الفكر الكبار في اليونان القديمة (الكلاسيكية) كانوا العارفين بالمعرفة الحقيقية • ثم لم يلبث بحثهم ان اصيب باتكاسة ، ولكنه عرف انبعاثا لا شك فيه في العالم العربي والاسلامي (Arabo-et irano-Musulman) في عصر الفارابي • وستقول متفقين مع الاستاذ ريشارد والزر في تميزه الصائب ان الحقيقة الفلسفية شاملة كلية ، لدى ، الفارابي ، في حين ان الرموز التي تستعملها الشرائع الدينية تختلف من قطر الى آخر (١٩) •

ومنذ ذلك الوقت لم يكن الفارابي ليمنح الاديان الموحاة الا حيزا ثانويا • حقا انها تقرب غير الفلاسفة من الناس من الحقيقة من خلال الرموز (٢٠) • ولكن قيمتها الجوهرية (Intrinsèque) تقاس بالاشراق المضاعف للعقل وللقدرة التخيلية لمؤسسيها • ان كل نبي فيلسوف وحكيم وليس كل فيلسوف نبيا كما ذهب ابن رشد بعد عدة قرون (٢١) ان المعنى الباطن الذي ينفي به الانبياء المشروعون الى « العارفين » (Initiés) منسجم كل الانسجام ومتفقا تماما مع المعرفة التأملية للفيلسوف بشكل مطلق شامل • ان المعنى الظاهر الذي هو خاص بالناس العاديين ضروري للنظام الجيد للمدينة • وهكذا حسب كتاب « الملة » توجه الدين الى تأكيد سعادة الانسان ، والفيلسوف الذي يدرك منه الطاقة العميقة ، لا يتردد من الخضوع الى الاوامر المرسومة • غير ان المعنى الظاهر محدود حقيقة مطلقة ، وان الحكمة الاصلية تبتعد عنه ، وهو يدع الناس ملتصقين ضمن اطار الرأي • ان رئيس المدينة الفاضلة الكاملة لبي وامام وينبغي ان يكون فيلسوفا •

انه لما يعين بأشارة للنسبية هو المحصل من العلوم الدينية الحقيقية • ويشير الفارابي الى ذلك في « احصاء العلوم » • ان مكانا سيكون معدا لعلم الفقه وهو قانون وشريعة في الوقت نفسه ، وكذلك يكون مكانا لعلم الكلام او للدفاع عن المفروضات في الكتابات المقدسة والتقليدية • ولهذا يعرض « كتاب الحروف » • هذه العلوم ذات فائدة ، وان هدفها الضروري بالنسبة للفقه ان يطبق المبادئ التي يملها القانون الديني على حالات جديدة • واما بالنسبة لعلم الكلام فهو يراجع ويرر ويغلب تلك المبادئ المشار اليها •

وان ايا من ضروب التعليم ينقسم الى معرفة نظرية وأخرى عملية • ان النظرية تعني دراسة معتقدات الايمان ، اما للدفاع عن ذلك التعليم ازاء المتشككين والجاحدين (الكلام والابواب التي تخص العقلايات التي تعتمد على العقل) واما لاستخلاص النتائج التي تشتمل عليها (اصول الفقه) •

ان العلوم العملية تهدف الى ترقية الاعمال المستقيمة ، التي تعني اعمال العبادات بالنسبة الى الله ، او العلاقات بين الناس : وهذه فروع من الشريعة (Jurisprudence) وفصول من علم الكلام الذي يخص على سبيل المثال الاحكام والاسماء او القواعد للعمل الاخلاقي • يقول الفارابي في « احصاء العلوم » : ان الفقيه يتسلم دون جدال المفروضات التي يقتضيها الايمان ، والاعمال التي قررها المشرع ، فيما يتعلق بالاحوال التي يستخلص منها النتائج • ان المتكلم يغلب المبادئ التي تستخدم في الفقه اسما ، دون ان يستخلص منها نتائج جديدة (٣٣) •

وسنرى حسب اي من المراتب الجمعية تجد العلوم الدينية مكانها في علم ال (Epistemologie) لدى الفارابي • ان اصلها واساسها الصحيح هو عمل القيمة الرمزية التي يتصف بها القانون الديني ، ومن ناحية اخرى ان اساسها درجة الاتقان في معرفة المفرد التي تشهد بها اعمال العبادات والمبادئ الاخلاقية التي يأمر النبي المشرع ، وبالتالي درجة الاشراق التي يتسلمها من العالم العلوي في قدرته التخيلية •

ان سياق نص « احصاء العلوم » يدرس الطرائق لدى علماء الكلام وان هذه الطرائق تنقسم مجموعتين رئيسيتين (٣٣) : تلك التي تؤكد ببساطة تفوق الفرضيات التي يقتضيها الايمان والتعاليم الدينية في جميع انواع المعرفة المحصلة في العقل الانساني ، تلك تحاول ان تسند المعتقدات والتطبيقات عن الفرضيات للمحسوسات ، والاراء المشهورات والنتائج المعقولة • ويمكننا ان نتوقع ان تعاطف الفارابي يتجه نحو المجموعة الثانية • وفي الحقيقة ، لم يكن ذلك منه من غير ان ينفذ بقوة الطرائق الجدلية والتقريرية ، وحتى المجادلات الطفيفة لطائفة من علماء الدين • وهو ينقدهم لانهم احيانا يذهبون الى حجج للسلطة او انهم يتهاوون على حجج يردون بها على خصومهم

ضعيفة ومغلوبة (Ad Hominem) واحيانا يستعملون طرائق ملعونة وحتى انهم قد يعدون مجادلهم اعداء او جهلاء وتصبح عندئذ الاكاذيب والتصفو والخداع ، كل ذلك مشروعا^(٣٤) . واذا اخذنا هذا التقدير بحرفيته ، لم تكن بعيدين من الحكم على ابن رشد يستند الى المتكلمين فيصفهم بانهم ذوو عقليات مريضة كما ذهب في « فصل المقال » لانهم بطرائقهم ومجادلاتهم جعلوا القانون الديني اوصالا متفرقة فتقسم الناس شعبا^(٣٥) .

غير ان الفارابي لم يعرب عن نفسه بتلك الشدة . ان الوسط الاجتماعي الثقافي في عصره المشبع بالاراء الشيعية ، ومن ثم الميل الى التأويل لم يجعله يسلك مسلك الشدة . ولكننا لم نعتقد اننا مخطئون حين تقدم انه كان مثل خلفه بمدة قرون وهو ابن رشد لنثق بالتفسير لعدة نصوص صعبة حول القانون الديني ولا بالمتكلمين بل بالناس اصحاب العلم العميق ، وهؤلاء وحدهم الفلاسفة^(٣٦) . ولم يكن ذلك وحده بنوع من الانسجام بين الفلسفة والدين ، ولكنه الحكيم الذي اصبح عقله المحصل الضوء نفسه للعقل الفعال ، وهو بذلك يعود الى الحكم والتفسير ولوضع المادة الايجابية للملل في خدمة سعادة الناس وخير المدينة .

سنقول لنخلص الى نتيجة : ان الانسجام بين الدين والفلسفة يمكن ان يكون ملتصقا في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، في سطرين مختلفين : اما الحفاظ على التفرق المطلق للوحي النبوي ، وهذا كما يبدو ما أوحى به الكندي ، واما بتفضيل الشمولية للمدرك النقي الذكي بالنسبة الى اختلاف الملل .

ان هذه النظرة الثانية هي نظرة الفارابي . وبالنسبة له ان القانون الديني هو النقل لغرض استعمال الناس للحقيقة الوحيدة التي يقاومها العقل المنقي للفيلسوف .

ووحيدون هم الذين ينسبون بصفة خاصة الى الرسالة النبوية تفاصيل الاوامر والتعليمات الدينية وطائفة من التطبيقات الخاصة بالعمل البشري . انه يعني الان تطبيق المبادئ العامة التي يرجع اليها الفيلسوف الحكيم ، ولنكرر ذلك فنقول لنحظى بالاساس القويم .

ان هذا الحل الذي انفتح بصورة ايجابية على كل تقدم آت للعقل
البشري لم يخل من غير شك من عظمة . وهذا الحل يعرف قبول الخير للدوائر
الانسانية (Humaniste) (المجالس) للعصر ، وقد رأيناه وبدا لنا ان ابا
سليمان والتوحيدي اقرب الى الكندي منهما الى الفارابي .

وهل ان رأي الفارابي سيكون له شيء من الغلبة والظهور بعد ذلك ؟
للإجابة بصدق واحكام عن السؤال يلزمنا دراسة التناقضات القوية في الوسط
السنّي التي يعرض لها الاتفاق النسبي الذي يباشره بعض اوساط الشيعة ،
انه لعلم الايستومولوجي (Epistomologie) وعلم الكونيات (Cosmologie)
للمعلم الثاني في معرض الاخذ والرد .

الملاحظات

- (١) ليدن (نشرة بريل) ١٨٩٠ م و ١٨٩٥ م .
- (٢) كتب الغارابي الدينية (كتاب الملة) ونصوص أخرى ، بيروت ١٩٦٧ ،
كتاب الحروف ، بيروت ، ١٩٦٩ م .
- (٣) مدريد ، ١٩٥٣ م .
- (٤) نشرة فلوغل ، ليبزج ١٨٤٥ ، ص ١١١ .
- (٥) انظر التعريفات للبرجاني .
- (٦) رسائل الكندي (نشرة ابو ريدة) القاهرة ١٣٦٩ هـ ص ٣٧٢-٣٧٣ .
- (٧) الامناع والمؤانسة (النشرة الثانية) القاهرة ١٩٥٣ وبيروت (النشرة
الثانية) ١٩٦٦ ١٨/٢ ، ١٨-٨/١ .
- (٨) المصدر نفسه ٢١/٢ ، ١٦-١٤/١ ولزيادة الفائدة راجع
Mare Berge Essai Sur la personnalité morale at Intellectuelle
d'Abu Hayyan al Tauhid (رسالة دكتوراه)
Lille. 1974. T.H., PP. 821—838.
- (٩) انظر Richard Walzer الغارابي في دائرة المعارف الاسلامية (النشرة
الثانية) .
- (١٠) رسالة في معاني العقل (نشرة ديتريسي) بريل ، ليدن ١٨٩٠ م ص
٣١ - ٤٨ .
- (١١) ابراهيم مذكور في الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٦٧ هـ ص ٦١ .
- (١٢) Richard Walzer, Greek Into Arabic, Oxford, ed. Bruna
Cassirer PP. 211—12.
- (١٣) المدينة الفاضلة (نشرة ديتريسي) ١٨٩٥ ليدن .
- (١٤) Richard Walzer, Greek Into Arabic, P. 212.
- (١٥) هنا نجد الاتفاق بين النبي والحكيم عند ابن الطفيل في « حي بن يقظان » .
- (١٦) تفسير سورة ١١٣ (انظر جامع البدائع نشرة القاهرة ص ٢٤) .
- (١٧) محسن مهدي (بيروت ١٩٦٩ ، ص ١٣١ - ١٣٤) .

- (١٨) المصدر نفسه ص ١٥٣ - ١٥٧ .
- (١٩) دائرة المعارف الإسلامية ص ٧٩٧ .
- (٢٠) المصدر نفسه .
- (٢١) بهافت التهافت (نشرة (Bouyes)) بيروت ١٩٣٠ ص ٥٨٣ .
- (٢٢) كتاب احصاء العلوم (نشرة بالنشيا) مدريد ١٩٣٣ ص ٥٦ - ٥٧ .
- (٢٣) المصدر نفسه ص ١٥٦ - ١٥٩ .
- (٢٤) Louis Gardet M.M. Anawati, Interoduction à la théologie Musulmane Paris, Vrlm 1970, P. 105.
- (٢٥) Ed. Arabe et bad. tran. de L. Gaulier, Alger, 1952, P. 29.
- (٢٦) ابن رشد ، فصل المقال ص ١٠ - ١٢ وتفسيره للقرآن .

من تاريخ الفارابي الى تاريخي

محمد عزيز الحبابي - المغرب

تنبأ بأن جل المروض التي ستقدم في هذا المهرجان، ستناول الفارابي من الجانب التاريخي (حياته، عصره، مصادره، ...) وهي أبحاث تتطلب جهودا وإطلاعا. ألا يجوز لمن ليس مؤرخا أن يستعيز عن تاريخ أبي نصر بتاريخيته (= Hystority, historité)



يحتوي هذا العرض على مدخل عام يحدد بعض المفاهيم، ويبرز الطريقة التي سنتبع. وبما أن «تأريخية» معينين، سنحاول محاورة الفارابي انطلاقا منها: يتناول القسم الأول التأريخية بمعناها المنهجي، والثاني بمعناها الوجودي. وبلي ذلك قسم ثالث يلقي أضواء على ماتقدم. وأخيرا ثاني الخاتمة.

مدخل

غرض هذا العرض ليس تلخيص آراء الفارابي أو شرحها ، بل تأويلها •
وتقصد بـ « تأويل » الرجوع الى المعنى الاول ، التفسير المكيف لما يمكن ان
تحمله الفارابية من معان ظاهرة وأخرى محدوسة • ولا بدع في ذلك ما دام
الفارابي نفسه قد جعل من التأويل ، بهذا المعنى ، ركن الزاوية في منهجيته^(١) •
سنحاول أن « نستغل » الفارابية ، على ضوء ما تمثله بالنسبة لعصرها وما
يمكن أن توحى به بالنسبة لعصرنا ، عسافا تفهمها أكثر وأحسن ، وندخل في
حوار معها ملتصقا بالقضايا الحالية للعالم — الاسلامي •

انه عمل موجه ، وغير برى ، عمل غائي • وما نخال الفارابي الا مؤيدا
هذا الاجراء ، لأن الفلسفات الكبرى لا تموت بموت أصحابها ، بل تظل
تغذي ، على الدوام ، التفكير البشري • فما كتبه الفارابي لا يمثل الا البعض
مما هو ضمني في الفارابية • هذا أولا ، وثانيا لن يرفض الفارابي محاولة
تجاوز حرفية آثاره لتبرز اشكالياتها^(٢) ، فان لكل قاري معاملا شخصيا به
يميز ، تلقائيا ، ما يلائم طبعه واهتماماته ، أي عناصر الرسالة الخاصة التي
وجهها له الكاتب • فالصفحة الواحدة تحمل رسالة لكل قاري • طبعا ، يجب
استثناء الكتب السطحية التي تحتوي على صفحات ، قد تكثر وقد تقل ،
ولكنها جميعا لا تحمل أية رسالة ولا تبعث على أي حوار • انها لا تطالب
القاري الا بالقراءة الحرفية اذ تشكل كتابه مؤقتة ، عابرة •

أما فلسفة الفارابي فهي نفسها تميل الى الغائية وترمي الى التوجيه •
اقرنت ولادة تاريخية الفارابي بممارسة اشكاليته • فمطمح هذا العرض أن
يعطي صورة مصغرة عن الفارابية ، حسب ما جاء في تأليف الفارابي ، وحسب
ما يمتد في حدسنا ، من مضمرات ، وتساؤلات واجوبة ، وتساؤلات بلا أجوبة

(١) وهو معنى قريب مما تفهمه اليوم من (= Hermeneutics, hermeneutique)

هكذا تكون نظرة متكاملة ، قدر الامكان ، عن فلسفة الفارابي ، وباكثر ما يجوز من الاختصار .



تولدت الفارابية عن أزمة سياسية ومجتمعية ، وعن أزمة ضمير ، فاندفعت تبحث عن المجتمع الامثل ، في « مدينة فاضلة » ، رغبة في تحقيق « السعادة القصوى » وتحقيق مستقبل ، حسب اتجاه بدأ مع الفارابي ولما ينته . فتأريخ الأمم الحية يتطور بالآزمات ، خصوصا في ميدان العمران .
ينطلق العرض من مصادرة هي : الفارابية النسبية^(٢) في حوار متتابع عبر الاجيال^(٤) .

التأريخية

١ - في المعنى المنهجي

انها مجموع خاصيات كائن ما ، من حيث اتصالها بواقعه التأريخي والتأريخي . فعناصر تأريخية الفارابي هي : نشأته الفكرية والوجدانية ، وقد تبلورت في تصانيفه وفي تطبيقاتها المجتمعية .

نبتت فلسفة الفارابي من تأريخيته ، وهي فلسفة أساسا « فارابية » وان تأثرت بالافلاطونية القديمة والمحدثه ، وبالارسطية والهيلينية ، خلافا لما

(٢) اشكالية الفارابي (= Problematics, problematique) مجموع المشاكل المجتمعية والفكرية التي كانت موضوعة في عصره ، ومانشأ عنها من مناخ ثقافي وتأثير على سلوك الناس ، فوجدت الفارابية ، في كل ذلك ، بنياتها .

(٣) أنسية (= Humanism, humanisme)

(٤) تفرض هذه المصادرة ، من البداية ، أن نميز بين « تأريخ » و « تأريخ » و « تأريخية » ولو تمييزا تقريبا .

١ - تأريخ (History, histoire) مصدر أرخ ، أي دون أحداثا ، أو أفعالا ، أو مغامرات (خاصة أو عامة) ، تتصل بأمة ، أو عصر ، أو إنسان شهير ، أو بانتساج من انتاجات الفكر الانساني (في ميدان العلم أو الصناعة أو الفنون أو الحرب أو السياسة ...) وتمتاز تلك الاحداث أو الافعال ، ... بانها جذيرة بالذكر . فالتأريخ يفرض موضعة الفارابي ،

يدعيه بعض المؤرخين من أن الفارابي مجرد فاعل وشارح للفلسفة اليونانية .
فالاسترشاد بتفكير الآخرين لا يقضي على خاصيات الفارابي وأصائله .

وظيفة الكتابة ان تقول أشياء لا قوام غائبين ، فعلا ، حاضرين في وعي الكاتب ، حقيقة ، ولولا حضور الغائبين ما كتب كاتب . فالتأليف مراسلات مع جمهور غير محدد . ان مصنفات الفارابي عبارة عن ملتقى محاورات بين ما ورث عن الفلسفة القديمة ، من سقراط حتى الافلوطينية وقد امتزجت بشروح متوالية ، وبين الرسالة الحميدية (كتابا وسنة) وما أضافه المفسرون والمتكلمون والفقهاء والمحدثون . فالفارابية حصيد حوار ، لا عملية قتل . انها تمثل وحمل وولادة . وكل وليد من أبوين ، ولكنه ليس نسخة طبق الاصل لهما .

الكتابة قول مقروء ، وكيفية للقول . والقراءة تختلف مع العصور ، أي مع الظاهرة الثقافية في تموجها الدائم الذي يحول باستمرار نغمة المكتوب وأمزجة القراء . فعندما كان الفارابي يقرأ أرسطو ، كانت قراءته من خلال ما يعرف عن أفلاطون والرواقية والكلبية ، ... ولكن بذهنية اسلامية تأثرت

أي أن يجعله موضوعا للبحث وكأنه تحفة ثمينة بمتحف قومي او عالمي ، تعرض للمتعة البصرية .

ب - أما التاريخ (L' Histoire) : مجموع الاحوال المتغيرة التي يمر بها العالم ، أو كائن من الكائنات الحية (جنسا او نوعا) . مثلا : لكل انسان تاريخ (سجل أو لم يسجل) ، الا ان النوع البشري تاريخا ، هو مجموع الاحداث والاحوال الخاصة التي تمر بها الانسانية في تطورها .

ج - واخيرا التاريخية . عوضا من التاريخ (في المعنى الاصطلاحي) ، نريد ان نبنى المعاملة مع الفارابي على محاولة ابراز علاقته الفكرية بالتاريخ الانساني عامة ، أي نتعرف على الفارابي من جانب وجوده الذاتي في تاريخ تأثر به وأثر فيه . بهذا الاعتبار ، نجعل من الفارابية آثارا حية قابلة للتجديد في معركة مصرنا الثقافي ، وفي صيرورة العالم العربي - الاسلامي وهو يتعثر ويطمح الى ان يتجاوز الحاضر المحاصر الى مستقبل متفتح .

ان التاريخية هي الوجود البشري حيث تبرز معيوات علاقات الانسان بالتاريخ وبالتاريخ .

بتراث العديد من الامم . كذلك نحن اليوم ، عندما نواجه تأليف الفارابي ، لا نعاملها بحياد ، لاننا لا نفهمها معاصرة . فالفهم يفرض موقف تفاهم ، والمواقف تتأثر بالاوضاع التاريخية . ومما لا ريب فيه ، أنه مستتاح لقراء الغد قراءة جديدة وفهم جديد لابي نصر .



للفارابي وضع خاص ، وضع فيلسوف ملتزم بفبصفته مسلما ومفكرا ، انغمس في الجهاد من أجل تحقيق نزوع مستقبلي يطمح في تحويل ما هو كائن الى ما يجب أن يكون ، أخلاقا وسياسة ، على شكل لا تتعارض فيه فلسفة الاصلاح والتنظير (= théorisation) مع أصول الاسلام^(٥) . على هذه المسلمة يقوم هيكل الفارابية وتميزها عن الفلسفات الاخر . انها نسق فلسفي محدد المعالم ، واضح ودقيق في العرض والمعالجة . اتخذ موضوعا للتأمل كل أصناف المعرفة ، العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية ، من الوجهين النظري والعملي (فكثير هي تأليف الفارابي ، كما هي كثيرة أصناف مباحثها) . لقد تاقّت الفارابية الى ان تستوفي شروط التناسق الداخلي في نظرة شمولية عن الحياة وعن الكون تعتمد على تنظيم منطقي للفكر البشري وهو يكتشف ويخترع ، أو يحلل ويؤلف ، أو يناقش . ذلك هو التعمّل ، أي :

القوة الحاصلة عن التجربة الكائنة بطول مزاولة في آحاد المدن والامم ، وآحاد جمع جمع . وتلك هي القدرة على جودة استنباط الشرائط التي تقدر بها الافعال والسير والملكات بحسب جمع جمع ، أو مدينة مدينة ، أو أمة أمة ... (٦) .

فالفارابي الذي تبنى أفكارا هي تلك وأخرى مشابهة ، وآمن بصلاحيتهما والتزم بالكفاح من اجل اذاعتها ، يصعب ان نعتقد فيما قيل عنه ، وفيما يقال

(Theory, théorie =)

(٥) من نظرية =

من أنه كان صوفيا ، انعزاليا ، يعيش على هامش الواقع ، طوباويا ، أو أنه :
من أنصار التعاليم السرية (٧) .

أولا ، لا يضير الفلسفة الفارابية في شيء ان تمتزج بعناصر صوفية او
طوباوية ، بله غنوصية ، لان المنظومات (System, system) ، مهما تعقلنت
ورمت الى الموضوعية ، تتسرب اليها ، بشكل او بآخر ، عناصر ذاتية وأخرى
غير - عقلانية ملازمة لتدخل المخيلة في أعمال الانسان .

ثانيا ، ان ما يعرف عن الفارابي لا يسمح بأن نعده من المنعزلين عن العالم ،
ومن الصوفيين (في المعنى الاصطلاحي) . حقيقة انه ، ككل الخلقين على
اختلاف العصور والاهواء ، يجذب الانفراد بنفسه رغبة في خلوة حيث يتحرر
الذهن من الشواغل الهامشية ، ويفرغ لاشياء الفكر ، فينمض التأمل ويركز
الانتباه وتنظم الآراء . حقيقة ان الفارابي عاش متقشفا ، رغم الخطوة التي
تمتع بها لدى سيف الدولة . ان عزة نفسه وشعوره بما كان يمثل من قيمة
ومسؤولية معنوية جعلاه لا يرضى بالجري وراء الترف المادي والجاه . ان
التقشف اختيار ، فالفارابي يرفض ان يعد من اهل « المدينة البدلة » او من
اهل « مدينة الخسة » . فالاولى هي التي :

« قصد أهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة ، ولا ينتفع باليسار
في شيء آخر ، لكن اليسار هو الغاية من الحياة » .

(٦) كتاب **الملة ونصوص أخرى** ، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت
١٩٦٨ ، ص ٨٠ .

(٧) ابراهيم المذكور ، **ابو نصر الفارابي** ، مجلة كلية الاداب ، جامعة القاهرة ،
المجلد ١٩ ، المعداد ٢ ، ديسمبر ١٩٥٧ ص ٧٣ اننا وان لم ننكر ، بكيفية
قطعية ، تلك الاحكام ، نتردد في قبولها كما هي . حقا ، ان كلام الأستاذ
الرئيس المذكور عن الفارابي يعد حجة . لكن ، لا يبعد ان يكون الفارابي ،
وهو المفكر الموسوعي الثقافة ، قد درس الاتجاهات الشيعية وتعاليمها
السرية دون ان ينتصر لها . فمما لاشك فيه انه خالط الباطنية . فهل
انتمى اليها انتماء ولاء وتأيد ؟ أم انها مخالطة لمجرد ارضاء فضول
الاطلاع ؟

أما مدينة الخمسة والشقوة فهي التي :

« قصد أهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح • وبالجملة، اللذة من المحسوس والمتخيل وإيثار الهزل واللعب بكل وجه ومن كل نحو » (٨) •

كان الفارابي من رواد البلاط الحمداني بطب، لأنه بلاط أمير ، بل لأنه في نفس الوقت بلاط علم وأدب • ولم يكافح الفارابي انتصارا للتصوف، كما كافح من بعده أبو حامد الغزالي ، وإنما عاش زاهدا زهدا فرضه عليه نمط الحياة التي اختارها ، حياة فيلسوف يفر من الضوضاء والضوء ليتأمل ، وحياة فنان يبحث عن إعطاء الطبيعة :

« عند مجتمع ماء أو مشربك رياض ، يؤلف هناك كتبه » (٩) •
ويلحن انغام قطعه الموسيقية •

هكذا جاءت فلسفة الفارابي عن الحياة منسجمة مع فلسفته في الحياة :

لما رأيت الزمان نكسا	وليس في الصحة ارتفاع
كل رئيس به ملال	وكل رأس به صداد
لزمت بيتي ، وصنت عرضي	به من العزة اقتناع
أشرب مما اقتنيت راحا	لها على راحتي شعاع (١٠)

لكي تتبلور تأريخية الفارابي الفيلسوف المسلم والملتزم المصلح ، علينا، في هذه المرحلة من العرض ، ان نسأله :

ماهي الفلسفة في نظره ؟

سيعرفنا الجواب بالغاية من التفلسف ، نظريا وعمليا • فبالتحديد الدقيق للمعنى الكلي لـ « فلسفة » ، نستطيع ان ندرك مقدار الواقعية والشمولية في نظرية

(٨) كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البرير نادر ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ١١٠

(٩) ابن خلكان ، وفيات الاعيان

(١٠) ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ج ٢ ، ص ١٣٧ •

الفارابي عن الكون والانسان ، وكيف يفهم الوجود وعلاقات الفلسفة بالمجتمع :
 « الفلسفة حدها وماهيتها انها العلم بالموجودات بماهي موجودة »^(١١) .
 هذا تحديد عرف قبل الفارابي^(١٢) واعتمده كثيرون ممن جاءوا بعده ، بيد
 أنه اكتسب دلالة خاصة في النسق العام لمؤلف « المدينة الفاضلة » . فهو
 لا يقصد العلم بالموجود المطلق (على الحصر) ، كما يبدو لاول وهلة ، أي
 الموجود الذي لا يقيد زمان ومكان . فالموجود بذاته والذي هو واجب
 الوجود وحده ، يتصف وحده بالمطلقية . الا ان وجوده ينافي وجود موجودات
 متأخرة زمنا ومكانيا ، وحادثة تاريخا وتأريخا ، وخاضعة لاحتياج علي^(١٣) .
 ورغم ان هذه الموجودات نسبية ، فلها تتمتع بالشمول : لسنا أمام وجود
 خاص او جزئي ، بل امام وجود عام على مستوى الانواع . لذلك كانت
 الشمولية غير مرادفة للمطلقية ، وان تواجدتا ، في نظر الفارابي ، بالضرورة ،
 اسلاميا ومنطقيا . لقد شيد ابو نصر فلسفته على هذا التواجد : ان العالم
 (المدن والملل والامم ، ومجموع الكائنات) عالم ملموس ، معاش بالطبع ،
 وبالطبع مفتقر الى علة .

فمن صنعه ؟

يجيب الفارابي بأن الحكماء يقولون ان العقل الفعال هو العلة الاولى ،
 وهو يؤيد ذلك ويضيف بأن الله هو « موهب العقل ومبدعه ومصور الكل
 ومخترعه » ، عنه تصدر سعادة الانفس البشرية ، متى تأملت الحقائق التي
 هو منبها وضمان صدقها . انه علة الملل ، والموجود الواجب الوجود بذاته ،
 وماعداه فواجب الوجود بغيره :

(١١) كتاب الجمع بين رايي الحكيمين ، الفلاطون الالهي وارسطوطاليس ، دار

المشرق بيروت تحقيق البر نادر ، ١٩٦٨ ، ص ٨٠ .

(١٢) أرسطو ، كتاب ما بعد الطبيعة

(١٣) « احتياج علي » هو ما يسمى باللاتينية 'alafietas' عند الفلاسفة

الوسطيين الاوربيين .

« هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته تعالى وهي مقتضى ذاته ، فهي

غير منافية له » (١٤) •

فتواجد الموجودات مع وجودها واقعي ، لكنه يخالف التفاعل وينفي التعدد بالنسبة لذات الله : انه تعالى احد ، وتعدد مخلوقاته آيات تشهد على وجوده • الموجودات كلها مضافة الى غيرها ، سوى الله الذي يتمتع بالاستقلال المطلق :

« الواجب لذاته هو الغاية ، اذ كل شيء ينتهي اليه ، كما قال : « وان

الى ربك المنتهى » • وكل غاية فهي خير مطلق » (ص ٩) •

يؤكد الفارابي ان الفلسفة « علم » • لذا نسأله :

اذا كانت الفلسفة علما (وان لكل علم موضوعا معينا) فهل موضوع

« علم » الفلسفة هو « الموجودات بما هي موجودة » ؟

جواب الفارابي هو ان البحث في «الموجودات بما هي موجودة » ليس المبحث الوحيد للفلسفة • موضوعها لا ينحصر في ذلك ، بل يشمل كل اصناف المعرفة ، الطبيعية والانسانية ، من الوجوه ، النظري والعلمي ، والفلسفة : « النظرية هي التي اذا علمها الانسان لم يمكنه ان يعملها ، والعملية هي التي اذا علمها الانسان أمكنه ان يعملها » (كتاب الملة ص ٤٦) •

فالفلسفة ، هنا ، اخذت معنى مرادفا لـ « معرفة » ، للمعرفة بصنفها •

اولا : اما اشياء نشاهدها وقرر بها دون ان يكون لنا فيها دخل • مثلا الظواهر الكونية ، نشاهدها ونخضع لمقتضياتها (عالم الموضوعية والضرورة) ، كعلمنا ان الشمس حارة • واما استنتاجات بديهية يفرضها المنطق ، كعلمنا ان الله موجود (بوصفه علة العلل ، العلة الاولى) ومن كماله الوجدانية ، وان العالم محدث •

(١٤) الفارابي ، التعليقات (بعد تحصيل السعادة) ، حيدر آباد الدكن ، ص ٢ •
ما هي تلك الموضوعات ؟

ثانيا : صنف تعلمه وتعلمه ، كعلمنا ان المساواة أساس الحياة المجتمعية ،
وكتيقنا بوجود مقاومة الظلم والفقر ، وطلب العلم (١٥) .

فالمعرفة الفلسفية بصنفها « علم » ، (ويؤخذ علم هنا بمفهومه الشامل ،
أي كل « العلوم » على اختلاف مواضعها) . تبعا لهذا ، يمكن التأكيد بأن
موضوعات العلوم ، مهما تعددت ، موضوعات كذلك للفلسفة .

ماهي تلك الموضوعات ؟

يجيب ابو نصر :

« موضوعات العلوم ومواردها لا تخطو من أن تكون اما الهية ، واما
الطبيعية ، واما لمنطقية ، واما رياضية ، او سياسية . وصناعة الفلسفة هي
المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى انه لا يوجد شيء من موجودات العالم الا
الفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم ، بمقدار الطاقة الانسية »
(كتاب الجمع ، ص ٨٠) .

الاولى : انه تعريف مقتبس ، الى حد ما ، من « الحكيمين ، ولكن
الفارابي تبناه وكيفه مع مقتضيات عصره ، في المناخ الثقافي الاسلامي .
فالفلسفة ، في رأي الفارابي ، « علم » ولكنه علم اوسع من كل العلوم لان له
موضوعات :

« فلا يوجد شيء من موجودات العالم الا للفلسفة فيه مدخل [٠.٠] .
ومنه علم » فاذا كان اي علم يحدد بموضوعه ، « الفلسفة لا تتورع عن اي
موضوع ، انها تثبت حضورها في كل الميادين ، « بمقدار الطاقة الانسية » .
انه حضور شمولي . تلك خاصية أولى للفلسفة تذكرنا بما جاء عند (روني
ديكارت) الذي جعل من الفلسفة « العلم الكلي » ومثلها بشجرة : جذورها
المتافيزيقا ، وجذعها الطبيعية ، وأغصانها التي تتفرع من هذا الجذع هي
جميع العلوم الاخرى (انظر : « مبادئ الفلسفة » ، المقدمة) .

الملاحظة الثانية : اتنا نجد ، في تحديد الفلسفة السابق ، ترتيبا للعلوم ،
يستوقفنا قليلا ، وان كان ترتيبا عابرا يعرضه بتفصيل كتاب « احصاء العلوم » .
يؤكد الفارابي ان موضوعات العلوم :

(١٥) انظر : كتاب التنبيه على سبيل السعادة ، حيدر آباد الدكن ، ١٩٣٦ ص ١٩

« اما الهية ، واما طبيعية ، واما منطقية ، واما رياضية او سياسية ... »

لم الالهيات ؟

جواب افارابي هو أنه ينتسب الى الاسلام ، ويعرف جيدا علم الكلام ، وتأثر بأفلاطون وأفلوطين . فمن الطبيعي ان يعطي اهتماما خاصا للالهيات ، وهو بذلك ينسجم مع ميله الملحاح الى التوفيق بين الدين والفلسفة ، ذلك الميل الذي تسبب لأبي نصر في خطأ مشهور ، اذ نسب لارسطو بعض تساميات افلوطين وبنى على ذلك « كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين » (١٦) .
فلنتأمل هذا الخطأ .

عندما غلط الفارابي ونسب (ايثولوجيا) لارسطو ، لم يكن فاقلا ، بل محلا و « مؤلفا » (في كل معنى لفظ « مؤلف ») ، يضيء آراء كلا الحكيمين بآراء الآخر ، مما يدل على ان الرجل استوعب النسقين واستطاع تجاوزهما ليشرف على عملية الجمع والتأليف . كان ، وهو يقوم بذلك ، منسجما مع منطلقاته ، وبالخصوص مع مصادرتين أساسيتين .

الاولى هي : ان الحقيقة لا تقبل التعدد ، لذلك يستحيل ان تتعارض فلسفة ارسطو مع فلسفة أفلاطون ، تعارضا جوهريا ، وهما اطلاقا اماما الفلسفة المبرزان .

الثانية : لاتناقض بين الدين والفلسفة ، بين الحكمة والايمان .

فالكتابة في الفلسفة ، وفي باقي العلوم المتعلقة بالانسان ، تعكس ما تعكسه الآداب ، صدى وجدان الكاتب وتفكيره وأسلوبه في الحياة . والقراءة بدورها ، ليست اعادة او استعادة لما لا يترك الكاتب ، ان القراءة تغير المقروء حسب وضع القارئ ، حسب تأريخيته . قرأ الفارابي الفلاسفة القدامى طلبا للمعرفة ، بيد انه لما شرع في تحرير كتبه الفلسفية ، اضطر الى ان يستقرئ اولئك الفلاسفة ، وكأنه يبحث عما عندهم يؤيد المشروعية المنطقية والتأريخية

(١٦) ومن ذا الذي لا يفظ ؟ لم نشر على واحد من القدامى أو من المعاصرين شك في حسن نية الفارابي ، باستثناء زميلنا الأستاذ البير نادر ، فقد اتهم صاحبنا ب « التحيز والتضليل » (انظر : كتاب الجمع ... ص ١ من التمهيد) .

للمصادرات التي آمن بها • اتنا نقرأ بالبصر والعلم ، ونقرأ ، في الآن نفسه ،
بمباقيات على البصر ، أي بما نقترح تسميته بـ « قبليات القراءة » • فالتواصل
بين كاتب وقاريء يحصل ، في الواقع ، بين خفليات (ضمنيّات) الأول
وقبليات الثاني • القراءة فرصة يقع فيها اتصال وتوجيه •



رأينا ان الفارابي ، عندما حدد موضوعات العلوم ، بدأ بالعلم الالهي
وأعقبه بذكر العلم الطبيعي ، وهو علم قاعدي يعتمد على التكامل مع علمين
أساسين ، هما المنطق والرياضيات :

« موضوعات العلوم اما الهية ، واما طبيعية ، واما منطقية ، واما
رياضية ، او سياسية » •

مما يلاحظ في الترتيب السابق هو ان تتابع العلوم اتى مصحوبا بـ « اما
... واما ... واما ... واما ... » فنشعر ان كل علم نفس الرتبة التي
لمجموع العلوم الأخرى ويؤلف معها مجموعة واحدة متلاحمة : « الالهيات
والطبيعات والرياضيات » ، وفي مقابل هذه المجموعة ، يرد نوع
آخر هو « السياسة » بمعنى « العلوم الانسانية » (هنا يستعمل الفارابي
« او » عوضا عن « اما ») •

يأخذ الفارابي « سياسة » في مفهومها العلمي مع تمديد ، مما جعلها ،
الى حد ما ، مرادفة لمفهوم خلدوني معروف • فقد اهتم الفارابي ، قبل ابن
خلدون ، اهتماما قويا بما تسميه (المقدمة) بـ « العمران البشري » ، وهو
بالضبط ما اصطلح القوم اليوم تسميته بـ « الأثروبولوجيا العلمية » ، أي
مجموع العلوم الطبيعية والاجتماعية في علاقاتها بالانسان ، أو علم مجموع
المعارف التي تدرس الانسان بصفته كائنا حيا ومجتمعا • اذا قارنا معنى
« اثروبولوجيا » هذا بمبحث « فلسفة » ، كما حدده الفارابي ، كانت
النتيجة انهما مترادفان :

« صناعة الفلسفة هي المستنبطة للعلوم والمخرجة لها ، حتى انه لا يوجد
شيء من موجودات العالم الا ولل فلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه
علم » •

والعلوم نوعان ، اما طبيعية تنصب على علاقات الانسان بنواميس الكون ، وتمتد على المنطق والرياضيات . واما علوم سياسية ، أي ما يعرف اليوم بعلوم الانسان، من سوسولوجيا وسيكولوجيا، وتدير شؤون الحكم، والمعاملات الاقتصادية ، وما شاكل ذلك :

العلم المدني = علم السياسة = العمران البشري = الانثروبولوجيا العلمية .



للتعريف الذي اعطاه الفارابي للفلسفة خاصيات أخرى ، هي انسه ملموس (في مقابل مجرد) : للفلسفة موضوع (موضوعات) يتركز على البحث العلمي ، على البحث في الواقع بفحص منطقي وخبرة رياضية (العلوم الطبيعية) . كما يتركز على العلم المستخلص من التجربة الحية للانسان وهو يعيا في مجتمع بشري يخضع للتيارات الحيوية المتدفقة من التاريخ والتي تصنع التأريخ . فالسياسة تقاس بـ « مقدار الطاقة الانسية » .

الخاصية الثانية للفلسفة عند الفارابي (وخصوصا للسياسة التي هي جزؤها الممتاز : تجنب التجريد . قد يقول معارض ان ابا نصر يعطي الصدارة للعلوم الالهية وهي علوم تدخل فيها الذاتية اكثر من الكثير ، ولا تخضع للبرهنة المنطقية - الرياضية . ان مواضيع الالهيات ليست محسوسة وليست خاضعة للتجربة .

صحيح ان الفارابي يعد الالهيات من العلوم ويجعلها في مكان الصدارة لكن ، أليس من شيم الفكر الموضوعي ان يحترم الواقع والصدق ؟

في عصر أبي نصر ، كانت المجادلات الفقهية ، ومناقشات المدارس الكلامية تسود كل الاوساط المثقفة ، بل كانت الشغل الشاغل حتى بالنسبة للعامة . التحمت التيارات السياسية والجدل المنطقي ، وجندت الطاقات الفكرية واللفوية لمصلحة الدين وما يتصل به . لقد كانت مسائل الله والايمان مسائل جوهرية في عهد الفارابي ، بل بعدا من ابعاد الشخصية الاسلامية ، أفرادا وجماعات .

ان عصر الفارابي عصر موجات جارفة من الشك ، البعض ينكر وجود الله ، والبعض يميل الى التأليه أي يقول بوجود اله ، ولكنه ينفي امكانية الوحي والانبياء ويرفض المبادات • فالالحاد والزندقة يدخلان في نطاق الدين كوجهين سلبيين للإيمان • والفلسفة التي تتناسى ذلك لا تستطيع ان تدعي أنها واقعية • كان رجال العصور الوسطى المسيحية يقولون (الفلسفة خادمة اللاهوت) • وبالفعل ، ان امثال (أنسليم) و (طوماس الاكوينى) و (البير الكبير) سفروا الفلسفة للدفاع عن اللاهوت والدين المسيحيين ، كما فعل ابن جبيرول وموسى ابن ميمون وغيرهما من المفكرين اليهود بالنسبة لديانتهم • فلا غرابة ان يهتم جل فلاسفة المسلمين ، على فترات مختلفة ، باثبات ان الحكمة والشرعة لا تختلفان ، كما يظهر ذلك جليا عند ابن رشد فى « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال » ••

لماذا امت الالهيات في طليعة أصناف العلوم ؟

ان تبوأ العلوم الالهية صدر الجملة الفارابية التي تعرف الفلسفة لايدل على ترتيب تقييمي • فتكرار « اما ••• » يجعل علم الالهيات وعلم الطبيعة والمنطق والرياضيات على مستوى واحد ، وتأتي « علوم السياسة » على مستوى آخر مواز للاول •

يؤكد هذا الاستنتاج ترتيب العلوم العام الذي خصص له كتاب « احصاء العلوم » (١٧) وتوجد نصوص متفرقة هنا وهناك ، مثل هذا الذي تقتطفه من (« كتاب الجمع ••• » ، ص ٨١) حيث ترد الالهيات بعد الطبيعيات وعلم الاداب الخلقية :

« من تدرب في علم المنطق ، وأحكم علم الآداب الخلقية ، ثم شرع في الطبيعيات والالهيات ودرس كتب الحكيمين تبين له مصداق ما أقوله » (عن اتفاق آراء أرسطو مع آراء أفلاطون) •

وجاء في « كتاب التنبيه ••• » (ص ٢٠) ان الفلسفة النظرية :

(١٧) نشرة عثمان أمين ، مع تحقيق وتقديم / ٢ ، سنة ١٩٦٨ ، القاهرة ، مكتبة الانجلو •

« تشتمل على ثلاثة أصناف من العلوم ، أحدها علم التعاليم ، والثاني العلم الطبيعي ، والثالث علم ما بعد الطبيعيات » .



العنصر الاساسي في منهج الفارابي هو العقلانية : استعمال العقل للحصول على سند مقنع ، أي مبرهن عليه ، معقول :

« أول العلوم كلها هو العلم الذي يعطي الموجودات معقولة ببراهين يقينية » (تحصيل السعادة ، ص ٣٦) .

ومن طبيعة كل علم من العلوم الواردة في الترتيب السابق ، الميل الى الاعتماد على براهين يقينية تؤدي الى معقولة ، لافرق في ذلك بين علوم الطبيعة (الاستدلال المنطقي والرياضي) وبين علم الكلام (فالمعتزلة ، مثلاً ، كانوا « أهل الرأي ») وبين الفقه (يستعمل الأصوليون القياس والاجتهاد) . ان الغاية من العلم ، أي علم ، قبل كل شيء ، « سياسية » عمرانية أثروبولوجية ، لأن المعرفة اليقينية صالحة ليستفيد منها الجميع . فالعلم الحق ما كان هادفاً ، بحيث :

« يسهل [...] تعليم جمهور الامم وأهل المدن » (ص ، ٣٦) أي ان يصبح العلم عنصراً حضارياً وانسياً ، في خدمة الانسان ، لا في خدمة طبقة ما أو أفراد خواص :

« فالطرق الاقناعية والتخييلات انما تستعمل اذن في ان تحصل بها الموجودات أنفسها معقولة تستعمل في تعليم من سبيله ان يكون خاصياً » . ويحصل اليقين عند الفرد ويسود لدى الجماعات متى حصل اتفاق العقل مع الواقع (١٨) .



نعود الى سؤالنا :

ما هي الفلسفة ، من وجهة نظر الفارابي ، أي في إطار تاريخيته ؟

(Mawrice Bouyyes)

(١٨) للفارابي « رسالة في العقل » نشرها الاب بروت ، ١٩٢٨ ، بالمطابع الكاثوليكية .

الفلسفة « أول العلوم كلها » ، بل الاساس الذي عليه تنبني العلوم .
انها معرفة هادفة وموجهة توجيهها جماهيريا ، وليست معرفة نخوية . انها
علم يستعمل :

« في تعليم العامة وجمهور الامم والمدن »
تلك معالم الفلسفة في الفارابية وأبعادها ومنهجها . بفضل ذلك تبوأ
الصدارة . فهي :

« أقدم العلوم وأكملها رياسة ، وسائر العلوم الاخرى هي تحت رئاسة
هذا العلم »

قد يعترض البعض بأن « أول العلوم كلها » [٠٠٠] وأقدمها رياسة
ليس يقينا هو الفلسفة . فالفارابي لم يصرح بذلك ، وربما نكون قد شططنا
في توجيه فكرته نحو سبل لم يقصدها .

للجواب على ذلك ، ننقل الفقرة التي تلي ، عن كتاب « تحصيل
السعادة » :

« هذا العلم هو أقدم العلوم وأكملها رياسة [٠٠٠] . وكان الذين
عندهم هذا العلم من اليونانيين يسمونه الحكمة على الاطلاق ، والحكمة
العظمى ، ويسمون اقتناء هذا العلم وملكتها الفلسفة ، ويعنون به ايشار
الحكمة العظمى ومحبتها . ويسمون المقتني لها فيلسوفا ، يعنون به المحب
والموثر للحكمة العظمى » .

٢ - التاريخية الوجودية

تدل التاريخية ، عند الوجوديين المعاصرين ، على وضعنا كموجودين
يدفعنا الوجود الى استخدام حريتنا في نزوع نحو المستقبل ، لانه رغم اننا
مرتبطين بالحاضر ارتباطا متينا ، مندمجون في الصيرورة الانسانية .

عاش ابو نصر اوضاعا قلقة ، في عصر سادته الاضطرابات السياسية
(القرن ٣-٤هـ / ٩-١٠م) ، واحتك بالشؤون العامة احتكاكا مباشرا عندما
اشتغل بالقضاء (١٩) ، وعندما أقام زهاء عشرين سنة ببغداد حيث كانت الحياة

(١٩) كما ورد عند ابن أبي أصيبعة ، عيون الانباء في طبقات الاطباء ، كنسبرغ ،
سنة ١٨٨٤ ، ج ٢ ، ص ١٣٤

تصخب بالمجادلات والمناظرات الفكرية والسياسية والدينية ، وحيث ازدهرت المدارس الفلسفية (خصوصا المنطقية) ومراكز للترجمة (٢٠) . ولم يعرف الفارابي ، فيما بعد ، ببلاط سيف الدولة الحمداني بحلب ، حياة هدوء وراحة ، بل حياة تواجد فيها رجال « حكم » و « سيف » و « دولة » مع أشهر الشعراء والفلاسفة واللغويين والعلماء ، على اختلاف الاختصاص . كان البعض من فئة المثقفين يأتي بحثا عن الظهور والزلفى ، والبعض انجذابا للعلم والحكمة . ومن هؤلاء الفارابي . لم يرد ان يكون فيلسوفا منظرا للسياسة القائمة ، وان يدخل في التاريخ السياسي ، كما سيفعله مثلا ابن خلدون الذي بوأ السياسة منزلة واسعة في حياته . لقد خالط الفارابي مجالس سيف الدولة كعالم ومفكر يتسامى عن الابهة الزائلة ، مكتفيا بمشاهدة ما يروج في الواقع ، وبالتأمل فيه :

« أخي . خل حيز ذي باطل وكن للحقائق في حيز
فما الدار دار مقام لنا وما المرء في الارض بالمعجز
ينافس هذا لهذا على أقل من الكلم الموجز .
وهل نحن الا خطوط وقعن على نقطة وقع مستوفز ؟
محيط السماوات أولى بنا فماذا التنافس في مركز (٢١)

لقد شك بعضهم في نسبة هذه الابيات وغيرها للفارابي ، مثل المرحوم مصطفى عبدالرازق لما فيها على رأيه ، من تكلف في الاسلوب :

« ينبو عنه أسلوب فيلسوفنا وطبعه ، ولما في معانيها من تبرم بالحياة والناس واستهتار بالشراب » (٢٢) (لانه وردت في بعض الابيات « مدامة » يزيل بها هموم صدره ٠٠٠) .

نرى ، على العكس ، ان هذا الشعر يلائم طبع صاحبنا ، أثم ملاحظة .

(٢٠) استفاد الفارابي من تلك الترجمات ، فمن غير المحقق انه كان يتقن اللغة الاقريقية .

(٢١) ابن خلكان ، وفيات ، ... ، ج ٢ ، ص ١٠٢ ، وابن ابي اصيبعة ، عيون ... ، ج ٢ ، ص ١٢١ .

(٢٢) فيلسوف العرب والعلم الثاني ، القاهرة ، ١٩٤٥ ، ص ٦٧ .

انه يعبر عن تجربة وجودية • فبعد ان مارس الفارابي أوجها مختلفة مسن الحياة العامة ، ورأى أن الناس أميل الى الباطل والكبرياء والتناحر من أجل أئنه الامور ، اختار العزلة الخلاقة « صيانة لعرضه » • ان وضع الفارابي التاريخي فرض عليه ان يتخذ مثل هذه المواقف • انه فيلسوف ، وللعكيم ، في مذهبه مقام جليل القدر • لذا ، عليه ان يتحمل جمل المسؤوليات ، لان درجته في المدينة الفاضلة درجة الانبياء ؟ فعليه ان يكون مثالا حيا للاخلاقية وللمبادئ التي يدعو اليها •

« لزمت بيتي ، وصنت عرضا به من العزلة اقتناع »

فليس في ذلك « تبرم بالحياة والناس » ، وانما هي مواقف سلوكية لمن لا يريد ان ينحرف مع المنزلقين في « حيز الباطل » مع أولئك الذين يظنون ان « المرء في الارض معجز » على حين ان الناس يعيشون في تباغض مستمر ، ومزاحمات قاتلة • • أما « التكلف في الاسلوب » فقد قرأنا كل الشعر المنسوب الى الفارابي فوجدناه من الصنف الذي اوردنا هنا : الفاظ سهلة متداولة ، وتعايير فلسفية تدل على ترفع النفس والزهد في المزاحمات على المناصب والملذات • ان الفارابي يستجير بالله ، ككل مومن يخاف من « النفس الامارة بالسوء » (قرآن) :

« يا علة الاثياء جمعا والذي كانت به عن فيض المتفجر !

.....

هذب بفيض منك ، رب الكل ، من كدر الطبيعة والعناصر ، عنصري !

اما ما سماه المحروم مصطفى عبدالرازق بـ « استهتار بالشراب » فالاداب الاسلامية (عربية وفارسية وتركية) مليئة بتشايه تذكر الخمر ، وتشنى به • ان الفرق جد شامع بين التشبيه والواقع • فكما تقول « مدامة » عند الصوفية بـ « الروح » • وبـ « محبة الله ، لماذا لا تؤولها عند الفارابي ، نجعلها كناية عن « الحكمة » ، مثلا ؟

« اشرب مما اقتنيت راحا لها على راحتني شعاع

لي من قواريرها ندامى ومن قرايرها سماع »

ان التلطف بكلمة « خمر » أو استعمالها ، شعرا او نثرا ، لا يسكر .
والشرع لا يقيم الحد على قائلها أو كاتبها ! ...

قلنا ان التاريخية الوجودية هي وضع الفرد كموجود يدفعه الوجود
الى استخدام حريته لتحقيق مشاريع تدمجه في الصيرورة الانسانية .

ارتحل الفارابي كثير ، وعاشر كثيرا من الناس ، صالحين وطالحين ،
فلما اكملت لديه التجربة ، حاول أن يستخدم حريته لفائدة الصالح العام ،
أن يستثمر أصلح الاراء لتحرير المجتمع . من أجل ذلك ، خطط نموذجا
للمجتمع الانساني الامثل ، بعد أن استنتج أن ما هو كائن يسير على غير
هدى ، فجاء « كتاب اهل المدينة الفاضلة » ليجسد مشروع الفارابي
المستقبلي الاصلاحى ، متجاوزا مساويء حاضرة الذي يربطه بالتاريخ .



عن هذا الارتباط المضاعف (بمشروع وبتاريخ) نشأ ارتباط ثالث
هو شعور الفارابي العميق بتاريخيته : انه فيلسوف ملتزم (أي مندمج في
الصيرورة الانسانية ومسؤول عن مصيرها) وانه مفكر مسلم يؤمن بمبدأ
« الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » فالاسلام والتفكير الملتزم صفتان
تساندان لبلوغ الرشاد .

الرشاد ، كما توحى به الفارابية ، يؤخذ بمعنيين .
أولا : الحصافة والادراك ، أي وصول الفكر درجة النضج وسداد الحكم .
فالتأمل والروية طبيعيتان في الانسان يشوقانه الى الاستنباط (من هنا قيمة
المنطق) .

ثانيا : يدل رشاد على الاستقامة (قيمة الاخلاق) .

يظهر أن الفارابي يقيس رشاد البشر بمعيارين : تجنب القبح ، وتجنب
الضرر . فما خالف المنطق والاخلاق قبيح وضار ، كذلك ، قبيح وضار ما
خالف العلم وقوانينه :

« الصنائع صنفاً ، صنف مقصوده تحصيل النافع . والصناعة التي
مقصودها تحصيل الجميل فقط . هي التي تسمى الفلسفة [...] ولما

كانت السعادة انما نالها متى كانت لنا الاشياء الجميلة قنية ، وكانت الاشياء الجميلة انما تصير قنية بصناعة الفلسفة ، فلزم ضرورة ان تكون الفلسفة هي التي بها نال السعادة » (كتب التنبيه ٠٠٠ ص ٦) .

ان التفلسف ، لذات التفلسف ، ليس « جيلا » لانه غير « نافع » للانسان . الفلسفة الحق منظومة تأمل يتوصل بها الانسان الى «تحصيل الجميل » . انها غائية ، هدفها الاسمى مصلحة البشر . لذا يمكن ان تؤكد ان الفلسفة الفارابية انسية ، أي نسق يجعل الانسان محور التفكير ويسخر الاشياء لسعادة الانسان . فالافعال الارادية التي تقع في بلوغ السعادة هي الافعال الجميلة ، واما الملكات التي تصدر عنها تلك الافعال فهي الفضائل (كتاب آراء ٠٠٠ ص ٨٦) .

والفضائل ليست خيرا مطلقا ، ليست لذاتها . ان السعادة هي وحدها : « الغير المطلوب لذاته ، وليست تطلب أصلا ، ولا في وقت من الاوقات ، لينال بها شيء اخر » (ص ١٩) (٢٣) .

اما الافعال القبيحة والضارة فتبعد عن الفضائل وتعوق عن السعادة ، لان السعادة « انما نالها متى كانت لنا الاشياء الجميلة : [٠٠٠] والاشياء الجميلة تصير لنا قنية بصناعة الفلسفة » الفلسفة ، اذن ، هي مصدر السعادة .



ولهذا المصدر ابعاد مكائية وزمانية ، أي تاريخ . اما التاريخية فتخص السبل المؤدية له . فما سماء بعض المؤرخين بتصوف الفارابي ، قد يطلق عليه « مثالية » . لكن ، بما أنها نظرية بوصفها اتجاها فكريا ، واخلاق والتزام ، بصفتها فلسفة عملية ، تفضل تسميتها بـ « انسية اخلاقية » ، وهذا صريح عند الفارابي نفسه . فبعد ان قسم الصنائع الى صنفين ، ما يختص بتحصيل الجميل وما يختص بتحصيل النافع ، دخل بنا في التفاصيل : فالجميل نفسه صنفان :

« صنف به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للانسان فعلها ، وهذه

(٢٣) نجد في هذا نكهة معاصرة تذكرنا بمفهوم الواجب في اخلاقية (كانط) .

تسمى النظرية • والثاني به تحصل معرفة الاشياء التي شأنها أن تفعل ،
والقوة على فعل الجميل منها • وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة
المدنية » •

** ** **

الفارابية « انسية اخلاقية » ، وهذا ما دفع أبا نصر ليجعل «المسؤولية»
أساسا لفلسفته المدنية • والمسؤولية تستلزم الحرية ، في النظر وفي العمل ،
فالفعل الحر حقا ما رمى الى غاية ، ما التزم بقصد واع ، في حين أن السلوك
الغضبي والاشعالي ، والبحوث العلمية المجانية ، لا يقوم الا على حرية وهمية.
الفعل التقصدي الارادي هو وحده فعل حر •

«الخير الافضل والكمال الاقصى انما ينال ،أولا،بالمدينة لا بالاجتماع
الذي هو أنقص منها » •

حقا بالمدينة الشعور بالمسؤولية اكثر حدة وعمقا سواء مسؤولية العين أو
مسؤولية الكفاية •

تقوم المدن على شبه تعاقد اذ يختار الافراد والجماعات التساكن
والتعاون ، وتقوم على ارادة التمدن • اما اجتماع ما ، فأنقص من المدينة •
وسبب النقصان ، هو ان « الاجتماع » قد يكون عفويا ، عارضا ، مؤقتا ،
وقد يسوده فوضى • أما « المدينة » فاجتماع منظم ، وقار ، يتجلى فيه
الاحتياج الى تقسيم الاعمال واحترام القوانين • يشمر كل فرد في « المدينة »
بمسؤولية نحو ذاته ونحو الآخرين :

« ولما كان شأن الخير في الحقيقة أن يكون ينال بالاختيار والارادة ،
وكذلك الشرور انما تكون بالارادة والاختيار ، أمكن ان تجعل المدينة للتعاون
على بلوغ بعض الغايات التي هي شرور [٠٠٠] • فالمدينة التي يقصد
بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء التي تنال بها السعادة ، هي المدينة
الفاضلة » (كتاب آراء ٠٠٠ ، ص ٩٧) •

** ** **

فلسفة الفارابي تتاج تأمل وتنظير صدرا عن مشاهدات وتجارب تختص
بما هو كائن في واقع العالم الاسلامي ، بالقرن الرابع الهجري ، بعد ان اتسعت
الرقعة الجغرافية في هذا العالم وتمت لصالحه ماثقة (Acculturotim)

غزيرة المسالك مع قابلية للتفتح فائقة ، وان عاكستها أحيانا قوى محافظة لها سلطان مادي ودالة معنوية . في هذا الجو من التوتر الخلاق ، عاش وتأمل أبو نصر ، فجاءت الفارابية صدى لتأريخه ، وسمت الى مستوى الاحداث . ولكي تصل منظومة فلسفية الى مستوى الاحداث ، لا بد لها من الاعتماد على منهج نقدي وعلى نقد - ذاتي .

وبالفعل ، ان الفلسفة الفارابية تأمل نقدي وتساؤلي ، غابتها ان تخول الانسان الاندماج في محيطه الحضاري وفي وعي ذاته والقيم التي تبني عليها العلاقات المجتمعية حتى يتميز القبيح من الجميل ، والسلوك الزائف من السلوك الصادق ، تميزا يفتح المجال للتطور والنمو والتجاوز .

فاذا لم تنطلق تلك الاهداف من المعطيات الطبيعية والانسانية ، بجانبها النظري والتطبيقي ، (أي مما يسمى اليوم بـ « الثقافة العامة ») باءت بالفشل . يرمي « كتاب احصاء العلوم » الى بلورة الثقافة العامة الواجب توفرها لآنارة السبل رغبة في التنظير والعمل . فالفارابية تأليف يمتزج فيه الرأي بالتطبيق لكونها صدى للعوامل المجتمعية القائمة . من هنا كانت تأملات قصدية تتحرك بتوتر نحو هدف أخلاقي ومجتمعي واصلاحي ، ضمن نظرة خاصة عن الكون والانسان ، وفي اطار تأريخي معين .



ما يراد من المدينة ، أية مدينة ، وكذلك من الامة ، أية أمة ، وممن الانسانية جمعاء هو ان تكون « فاضلة » . فعابا « يتحدث الفارابي عن المدينة دون ان ينعها بـ « الاسلامية » ، ويستعمل « أم » بصيغة الجمع ونكرة ، ويتكرر ذلك مرات في نفس الصفحة (مثلا ، ص ٧٠ من كتاب الملة ٠٠٠) . كذلك توخذ « ملة » على العموم :

« الملة هي آراء وافعال مقدرة مقيدة بشرائط » (كتاب الملة ٠٠٠ ٤٣) .

كما تطلق ملة على الدين ، ويراد بها الاسلام أو غيره من الاديان :
« الملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة » (ص ٤٦) .

ولقد خصص الفارابي القسم الاول من كتاب « الملة » لعلاقات الفلسفة

وصناعة الفقه بالملة ، وخصص القسم الثاني لـ :

« العلم المدني على العموم والذي هو جزء من الفلسفة » (٢٤) .

ومهمة هذا العلم الاولى :

« أن يفحص على السعادة [٥٥٥] ثم يفحص عن الافعال والسير والاخلاق والشيم والملكات الارادية حتى يستوفيهما كلها ويأتي عليها » (ص ٥٣) .

نفس الملاحظة بالنسبة لاخلاق . يطلق صاحبنا « أخلاق » على العموم ، دون تقييد باسلامية أو اغريقية أو غير ذلك . وكثيرا ما ترد مرادفة لفلسفة . ومعارها « الفضيلة » .

الفضيلة أساس في الاخلاق ، وأساس في السياسة ، وفي كل ما يشمله العلم المدني . فمن الجائز ان يقال عن الفارابية انها « فلسفة الفضيلة » . لقد كتب أفلاطون على باب الجمهورية : « لا يدخل هنا من ليس مهندسا » ، أما على باب المدينة الفارابية ، فيمكن ان يكتب : « لا يقبل هنا من ليس من أهل الفضيلة » . فلا أخلاق ولا دين ولا حياة مدنية ولا سعادة بدون فضيلة .

اعتبر الفارابي الفضيلة حدا وسطا بين الافراط والتفريط . فالكرم ، مثلا ، حد وسط بين البخل والتبذير :

« ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ، ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا » (قرآن ، ١٧ ، ٢٩) .
والشجاعة :

« خلق جميل وتحصل بتوسط في الاقدام على الاشياء المفزعة والاحجام عنها . والزيادة في الاقدام عليها يكسب التهور . والنقصان من الاقدام يكسب الجبن ، وهو خلق قبيح » (كتاب التنبيه ٥٥٥ ، ص ١١) .

(٢٤) ص ٥٩ . انظر كذلك الفصل ٥ من « احياء العلوم » حول « العلم المدني وعلم الفقه وعلم الكلام ، وتحصيل السعادة » ص ١٦ .

العلم المدني ، اذن ، فلسفة ملتزمة وحكيمة ، تراعي التوسط . وليس الغرض من تأليف « تحصيل السعادة » الا احصاء الفضائل التي بها يسعد المرء . وهي اربعة اجناس : نظرية وفكرية وخلقية وعملية . هذه الاجناس لاتخلو ان تكون بالطبع او بالارادة ، مع العلم ان الارادة انما تكمل ما هو طبيعي في الانسان . فلولا تدخل الافعال الاختيارية القصدية ، لما تأهل أي فعل لأن يقال عنه انه « خلقي » او غير خلقي . ان السلوك الخلقي يصدر عن ارادة حرة تتخذ مواقف ، ايجابية أو سلبية ، من معايير الاخلاق .

يؤكد الفارابي ، في « التنبيه على سبيل السعادة » ، أن النزوع الانساني الاول الذي تتسحور وتتجند حوله الميول والرغبات وكل قوى الفرد ، هو السعادة . انها الهم الاقصى ، وغاية الغايات في حياتنا . ولتحقيقها ، لا بد من ان تتوفر شروط ، أهمها التفاهم والتعاون بين الافراد وبين المدن وبين الامم . ويتم التعاون ويصل الى أوج الكمال في « المدينة الفاضلة » لانها خير المدن ، وفي الامة الفاضلة التي تتعاون مدنها تعاونا منظما ، وفي العالم الفاضل ، وهو الذي تبلغ فيه الامم اكمل تعاون لبلوغ السعادة جماعيا . فالخير الاسمي ليس ما تحققه الارسطوقراطية الاثينية ، أو خاصة المسلمين من رجال الدولة واصحاب السيف أو القلم ، بل الخير الاسمي هو ما تحققه البشرية جمعاء ، اذا اكتملت لديها شرائط المجتمع الفاضل .

وتقابل المدينة الفاضلة المدن الفاسدة ، بأشكالها الخمسة : الجاهلة ، والفاسقة ، والمبدلة ، والضالة ، وأخيرا مدينة النوابت (اخلاط من القوم يضررون بالمجتمع ويعوقونه عن الحصول على السعادة) .

المدينة الفاضلة وحدها تخول القوم تحقيق السعادة العليا . فالسعادة ، كالمند ، أشكال تختلف كثافة ودرجات :

« ان السعادات التي تحصل لاهل المدينة تفاضل ، بالكمية والكيفية ، بسبب تفاضل الكمالات التي استفادوها بالافعال المدنية . وبحسب ذلك تتفاضل اللذات التي ينالونها » (٢٥) .

هذا تعريف لأحد معاني « سعادة » عند الفارابي ، وهو المعنى الذي يروج اليوم ويعبرون عنه بـ "La quclite delare" فالعلم المدني جزآن ، جزء يشتمل على تعريف السعادة عامة ، وجزء يشتمل على تحديد شرائط حصولها ، من شيم وأفعال .

ولكي تشمل السعادات ، أكثر ما يمكن من افراد المدينة ، وأكثر ما يمكن من مدن وقرى الامة ، ولكي تدوم وتصلح من عبث الظروف ومن سيئات « النوابت » ، يلزم قيام « سياسة مدنية » . وغاية السياسة ان تجعل الناس يلفون السعادة :

« وبلوغ السعادة انما يكون بزوال الشرور عن المدن والامم »

فعلى اية قاعدة تقوم السياسة المدنية ؟

فعلى اية قاعدة تقوم السياسة المدنية ، وفي الامة بين المدن ، وفي العالم بين الامم لان استحكام « الافعال والسير والاخلاق والشيم والملكات الارادية » لا يمكن ان يتم لانسان واحد ، بل انما يحصل بالفعل عندما توزع المهام في جماعة .

ويؤكد العلم المدني انه اذا توزعت المهام في جماعة ، فلن يستطيع من فوض اليه الامر في شيء منها ان يقوم به :

« ويستعمله دون ان يعاونه آخر بالنوع الذي فوض اليه القيام به ، ولا ايضا ذلك يمكنه ان يقوم بما فوض اليه دون ان يعاونه ثالث . وانه لا يمتنع مع ذلك ، ان لا يوجد فيهم من لا يمكنه بفعله الذي فوض اليه دون ان تعاونه جماعة . . . » (كتاب الملة . . . ، ص ٥٣)

لماذا الانسان مفطور على التعايش والتعاون ؟

لانه من الانواع التي :

« لا يتم لها الضروري من أمورها ، ولا ينال الافضل من أحوالها الا باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد . والجماعات منها عظمى ، ومنها صغرى . فالعظمى هي جماعة أمم كثيرة تجتمع وتعاون . والوسطى هي الامة ، والصغرى هي التي تحوزها المدينة » (السياسة المدنية ، ص ٣٩) .

وللاجتمع مستويات ، تبدأ بالاسرة (مجموعة افراد) لتصل الى
الجماعة العظمى ، وهي

« الجماعة الانسانية الكاملة على الاطلاق » (ص ٤٠) •

اي جمعية الامم حيث يتم التعاون العالمي وتسود المساواة ، فلا يتميز
انسان عن آخر ، ولا أمة عن أخرى الا :

« بشيئين طبيعيين ، بالخلق الطبيعية والشم الطبيعة ، وبشيء ثالث
وصفي وله مدخل ما في الاشياء الطبيعية ، وهو اللسان ، أعني اللغة التي
بها تكون العبارة » (ص ٤٠) •

هذا هو « العلم المدني » علم الاشياء التي بها أهل المدن يجتمعون وينال
كل فرد السعادة بمقدار ما أعد له بالقطرة (تحصيل السعادة ، ص ، ١٦) ،
وما أعدته له المدينة والامة ، ومجموع الامم من فرص صالحة يستثمر فيها
فطرته وسعادته ليسهم في اسعاد الانسانية كلها ، «الجماعة العظمى» وتنمية
فطرات فرد فرد •

السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو :

هذا التعاون الذي تستلزمه كل سياسة مدنية ، ما اساسه ؟

سؤال يضعه كل مفكر عبراني • نجده ، مثلاً ، عند ابن خلدون وعند
روسو صاحب « العقد الاجتماعي » • وقد أجاب عليه الفارابي قبل هؤلاء :
ان « الترابط » هو أساس التعاون ، على اختلاف المستويات •

وما هو الارتباط ؟

الارتباط أنواع ، اما عن عصبية بالولادة « من والد واحد » ، أو
بالاشتراك في التناسل أو التصاهر ، واما :

« بالايمان والتحالف والتعاهد على مايعطيه كل انسان من نفسه ، ولاينافر
الباقين ولايفاذلهم ، وتكون أيديهم واحدة في ان يفلبو غيرهم وان يدفعوا
عن أنفسهم غلبة غيرهم وان يدفعوا عن أنفسهم غلبة غيرهم لهم » (كتاب
آراء ، ص ، ١٢٩-١٣٠) •

ويدل « ترابط » أيضا على الانتساب الى مقومات « الامة » ، في معنى شبيه بالمفهوم الذي اخذته « أمة » منذ القرن التاسع عشر :

تشابه الخلق والشيم الطبيعية ، والاشتراك في اللغة واللسان . وان التباين يبين هذه ، وهذا هو لكل أمة . فينبغي ان يكونوا فيما بينهم متحابين ، ومنافرين لمن سواهم ، فان الامم انما تتباين بهذه الثلاث « (ص ١٣٠) .

فالترباط اللساني والترباط العاطفي والبصبيات ، ... تعطي للتعاون المدني أساسا طبيعيا ، وتجعل منه بنية متينة وقارة للاجتماع « النافع » و « الجليل » الذي هو عنصر من كيان المدينة الفاضلة .

نتيجة لما سبق : السعادة لاتتم الا بالتعاون ، والتعاون يستلزم تقسيما للمهام . فكل واحد مطالب ، « حسب الطاقة الانسية » ، بأن يقوم بواجباته الفردية في مقابل تمويض من مردود أفعال الجماعة .

هنا تدخل فكرة المسؤولية ، مرة اخرى . فكل فرد مسؤول ، وكل مسؤول مطالب بسلوك ينسجم مع مسؤوليته ومع اهتمامات محددة ، حسب درجة وعيه وأفق مهامه . فرئيس المدينة الفاضلة ، مثلا ، لا يتصرف كما اتفق ، ولا يمكن ان يكون اي انسان اتفق :

« لان الرئاسة انما تكون بشيئين ، احدهما ان يكون بالفطرة والطبع معدا لهما ، والثاني بالهيئة والملكة الارادية [...] فليس كل صناعة يمكن ان يرأس بها ، بل أكثر الصنائع صنائع يخدم بها المدينة .

يمهد الى الرئيس بمهمة هي أشرف المهام : ان يسير أمور المجتمع ، مذكلا ومروضا الصعاب . فهو مطالب بأن يكون مبعث النظام والتناسق ، في كل مرافق الحياة المجتمعية وكان مكانه من المدينة كمكان القلب من جسد الانسان . انها وظيفة سياسية . وهل السياسة سوى تحمل مسؤولية تدبير شؤون الدولة ، ما صغر منها وما كبر ، على الوجه الاكمل ، بحثا عن الاصلح ، لفائدة أكبر ما يمكن من الناس ؟

ان الدولة (سلطة ، ونظام ومسؤولية ، ومبادرات) ليست لذاتها ،

وليست غاية الانسان ، وانما هي وسيلة لتحقيق الانسان الفاضل ثم الافضل ،
في مجتمع فاضل ثم أفضل •

فمن هو السياسي المعبأ لمثل هذه المهمة العظمى ؟

أين يجد سنده ومصدر القدرة على تحمل العبء ؟

يجب الفارابي أن السياسي الجدير بأن يصبح رجل دولة ورئيسها ،
هو القادر على أن يسمو الى درجة العقل الفعال ويمتزج به امتزاجا كلياً ،
ليستلهم منه الهداية مباشرة • فكلما حصل اتصاله بالعقل كسباً ، قلنا انه
فيلسوف • وكلما كان اتصاله هبة الهية ، قلنا انه بني • ويحصل الكسب
 بالرياضيات والمجاهدات والتأمل •

بناءً على ذلك ، من جملة ما يمكن ان نستنتج هو أن الفلسفة ، مثل
النوبة ، مسؤولية عن تحرير المجتمعات والافراد •

ومهما توفرت خصائص الرئاسة في انسان لا يستطيع وحده ان يقوم
بمجموع أعباء « الدولة ويستوفي شرائطها كلها » ، بل يضطر الى الاستعانة
بمن ينظر الى كل ما يحتاج الى أن يستنبط من الفقه (كدستور عام متفق
عليه) ماتقتضيه الاوضاع • ولهذا المستنبط دور آخر ، هو أن يستخرج :
« صحة تقدير شيء مما لم يصرح واضح الشريعة بتحديدده عن الاشياء
التي صرح فيها بالتقدير (كتاب الملة ... ، ص ٥٠) وبالنسبة لتقسيم المهام :
فالمستنبط يمثل السلطة القضائية ويحمي السلطة التشريعية من تعسف
هيات التنفيذ •

نستنتج من هذا ، كذلك ، أن الفارابي يدعو الى « الاجتهاد »
و « القياس » • انها صيحة اصلاحية ، « تقديمية » أطلقها الفارابي في وجه
الذين نادوا ، وينادون ، بغلق باب الاجتهاد في الفقه الاسلامي •

مرافعة من أجل الفلسفة والمنطق

يصل بنا العرض الى المرحلة الرابعة ، بعد ان استنتجنا أهم عناصر
تأريخية الفارابي الابستمولوجية والوجودية ، والمباحث البارزة في
فلسفته •

انطلقنا في الفصلين السابقين ، من هذا المبدأ : للمنظومات الحية (والفارابية احداها) حقول تتكون فيها أحاديث (Discours, discours) وفي كل حديث تتماوج أسئلة ، منها ما تعقبه أجوبة ومنها ما يبقى يتنميا • فحدة الحياة تقوى مع درجة القلق الذي يحدث توترا في النسق •

ان الفيلسوف الحق ظمان أبدا الى تحول الفكر ، على مساحة المعرفة الانسانية • حديثه حديث عن ومن معطيات العالم ، في تحولاتها وتفاعله وتكاثرها • قيل ان الحياة مأساة بالنسبة لمن يحسون ، وملهاة بالنسبة لمن يفكرون • عاش الفارابي بالاحساس وبالتفكير ، أوضاع العالم في عصره • [فهل نقول اليوم شيئا أكثر جرأة وأكثر اصلاحية وواقعية مما حاوله ؟] قد يجيب الفارابي بأن قلقنا هو قلقه ، كلاهما يردد صدى الآخر ، لقد اكتسبت الفارابية حق المعاصرة ، في مرحلة التصنيع من تاريخ التقدم العلمي ، لانها فلسفة - الكل - للكل ، نعت الفارابية بـ « فلسفة - الكل » لكونها تبحث عن شمولية الوجود ، وهي أيضا « فلسفة - للكل » بمعنى انها ترمي الى شمولية المستفيدين من كل الموجودات :

« هو الذي خلق لكم الارض جميعا » (قرآن ، ٢ ، ٢٩) •

الله خلق لجميع البشر جميع ما في الكون • تلك هي «حكمة الخالق» التي هيمنت على تفكير « الحكماء الاسلاميين » • ان « فلسفة - الكل - للكل » نقطة التلاقي بين تاريخية الفارابي الوجودية وتاريخية الاستيعولوجية •

* * *

أحس الفارابي بالآخطار المحيطة بالعالم الاسلامي ، وبغلبة « المدينة الجاهلية » « والمدينة الفاسقة » وغيرهما على ما يجب ان يكون • وفكر في الصراعات التي يخوضها الناس بعضهم ضد بعض طمعا في المال أو الجاه ، ففضل تشييف العيش ، والزهد في الجاه ، تجنباً للتباغض والتقاتل • هكذا وجد رضاء الضمير وابتعد عن العبث ، لقد حقق ما تصبو اليه نفسه من سيرة في سبيل السعادة ، وجاهد بتفكيره وقلبه من اجل انتشار الفضيلة وبلورة مفهوم السعادة الحقيقية • من هنا ، يمكن اعتبار الفارابية فلسفة مأساة وملهاة ، في نفس الان ، كما هي فلسفة نظر وعمل •

أبو نصر مسلم وفيلسوف ، والايمان والفلسفة في نظره التزام ينبع من نفس الحقيقة الوحيدة (فلا اختلاف بين الحكمة والشرعة ، وإن اختلفا في وسائل السعي الى الحقيقة) •

لن يتردد متتبعو تاريخية أبي نصر ان يعتقدوا أنه يكون حكيما حقا ، ومسلما حقا • فالفارابي المسلم يبحث عن التحرر من الاضطراب ، منطقيا وأخلاقيا ، ليصل الى السكينة التي يمنحها الله المؤمنين :

هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ، (قرآن كريم) •

والفارابي الفيلسوف يطمح ان يصل الى ما كان يصبو اليه ديمقريطس والايبيقوريون والرواقيون ، الى الـ «أطراكمسيا» ، ذلك الاتزان في الذات والتناسق في الحياة ، رغبة في التغلب على سيطرة الاهواء والانانية • فالحكيم الحق يعتبر هذه الحال المستلزمة من الاتزان مثلة الاعلى في السلوك ، وهي التي يقول عنها في القرآن :

« يا أيها النفس المطمئة • [ارجعي الى ربك راضية مرضية] فادخلي في عبادي ، وادخلي جنتي » ذاك وضع الفارابي التاريخي ، وتلك مواقفه • فالفارابية فلسفة تبحث عن الحكمة العملية التي هي ، كما يقول أبو نصر ، «الفضيلة التي تشمل الفضائل كلها» ، وتجعل من كل فاعل أخلاقي صادق النية فيلسوفا كاملا :

والفيلسوف الكامل على الاطلاق هو ان يحصل له العلوم النظرية وتكون له قدرة على استعمالها في كل ما سواها بالوجه الممكن فيه (تحصيل السعادة ، ص ٣٩) •

الفيلسوف الكامل على الاطلاق ليس برجل النظريات ، بل من يطبقها على اعماله ببصيرة يقينية ، انه من يجعل من ارادة التطبيق فضيلة ومبدأ يمنحاه قدرة بها ينمي ويصلح المدن والامم بالوجه والمقدار الممكنين (انظر : تحصيل السعادة ، ص ٣٩) • ان الفيلسوف ، بهذا المفهوم ، امام به يقتدى في السلوك الفردي ، يهتدي الناس بسيرته وآرائه في :

جميع الافعال والفضائل والصناعات التي هي غير متناهية فتيين ان معنى
الفيلسوف والرئيس ن الاول والملك وواضع النواميس والامام ، معنى كله
واحد (ص ٤٣) •

تلك هي الفلسفة بالحقيقة ، وذلك هو الفيلسوف بالحقيقة • أما :

« الفلسفة البتراء والفيلسوف الزور والفيلسوف البهرج والفيلسوف
الباطل فهو الذي يشرع في ان يتعلم العلوم من غير ان يكون موطاً نحوها .
فان الذي سبيله ان يشرع في النظر ينبغي ان يكون له بالفطرة استعداد
للمعلوم النظرية وهي الشرائط التي ذكرها افلاطون في كتاب السياسة ، وهي
ان يكون جيد الفهم والتصور للشيء الذاتي ، ثم ان يكون حفوظاً ، وصبوراً
على الكد الذي يناله في التعلم ، وان يكون بالطبع محباً للصدق واهله
والعدل واهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه • وان يكون غيره شره على
الماكول والمشروب • تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدنيا وما جانس
ذلك ، وان يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، ورعاً سهل الاقياد
والعدل ٠٩ » (ص ٤٤-٤٥) •

استطاع الفارابي بفضل « ثقافته العامة » (الاسلامية والفلسفية
واللغوية والفنية) ، ان يعطي نسقا كاملا وشموليا نسيجه الشعور بمسؤولية
سياسية ودينية حول تسيير العالم • دفعت تلك المسؤولية بالفارابي الى ان
يخطط للمواقف الاخلاقية الواجب اتخاذها حتى يتغلب المصلحون
« العمرانيون » على الاضطرابات التي تخل بالتوازن بين الطبيعة والمجتمع ،
وبين علاقات الافراد داخل المجتمع •

اعتقد الفارابي ان الاضطرابات المجتمعية أخطار على الثقافة ، وعلى
الدين وعلى الانسانية • فلا بد من ان ينطلق البحث في الطبيعة وتنطق
الظواهر الانسانية ، عسى الانسان ان يتجنب ما منها يصدر عن أخطاء
التفكير • من هذا المنظار الانسي - الاخلاقي ، جاء اهتمام الفارابي بصناعة
المنطق عامة وبـ « الاورغانون » خاصة ، تلخيصا وتكيفا وتعليقا على كتل
جزء • « عرب » الفارابي منطق ارسطو تمرييا مكيفا ، بمعنى انه ابتعد عن

الحرفية وانتقى الصيغ العربية والالفاظ الكثيرة التداول ، واستعار الامثلة من ثقافة اهل عصره ، مخاطبا الناس حسب ما يفهمون . فهو وان لقب بـ « المعلم الثاني » في المنطق ، يجوز ان نلقبه بـ « المعلم الاول » ، بين معاصريه ، في تعليم المنطق وتعميمه . فالمجهودات الفكرية التي بذلها الفارابي من اجل تعليم المنطق وتعميمه فالمجهودات الفكرية التي بذلها الفارابي من اجل المنطق تقدر بنصف مجموع ما قام به في الميادين الاخرى :

« الفارابي منطقي في كل شيء : في تفكيره وتعليمه ، في جدله ومناقشته ، في عرضه واستدلالة » (٢٦) أليس الغرض من صناعة المنطق هو :

« تعريف جميع الجهات وجميع الامور التي تسوق الـ ذهن الى ان ينقاد لحكم ما على الشيء انه كذا — أي حكم كان — والتي بها تلتئم تلك الجهات والامور » ؟ ومنفعة هذه الصناعة انها هي وحدها تكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد اليه اذهاننا هل هو حق ام باطل » . (٢٧)

المنطق اساس الجدل السياسي والجدل الفقهي ، واساسي في كل المعاملات ، خصوصا وقد فرض الاسلام المساواة بين مجموع الامة ، فتقوى التنافس بين الافراد واحتدت الصراعات الفكرية . ويقال عن علوم اللغة نفس الشيء ، لان اتقان الخطابة واساليب المجادلات ضروري لمن يرمي الى اقناع او تربية او اصلاح ، اي للمسؤولين عن التعليم أو عن أمور المدينة أو الامة . فكما أن الذي يعلم « البيان » يسمى عند اليونان بـ « سوفسطيس » . قبل ان ينتقل اللفظ الى معنى اوسع (= المجادل ، المبالغ في الجدل ، وهو معنى قديمي) ، نجد ان لكلمات عربية رائجة ظلالة تعليمية . فالفقيه والمتكلم كلاهما يحسن البيان ، ليتقن الجدل ، و « فقه اللغة » والنحو عرفا الكثير من المدارس والمناظرات . فلا غرابة ان تلتئم هذه العلوم بالمنطق ، ولا مندوحة للفارابي ، العمراني والمصلح السياسي ، عن الاهتمام بها جميعا ، كاملا

(٢٦) ابراهيم مذكور ، المصدر المذكور سابقا ، ص ٧٤ .

(٢٧) كتاب الالفاظ المستعملة في المنطق ، تحقيق محسن مهدي ، بيروت ، ١٩٦٨

ص ١٠٤ . انظر كذلك ص ٩٦ .

الاهتمام ، فإذا أمكن الناس أن يتصرفوا بمنطق صحيح في الاشياء الخاصة والعامة ، لا محالة أنهم واصلون الى الفضيلة ، فالحقيقة ، ثم الى السعادة :

« لما كانت الفلسفة انما تحصل بجودة التمييز ، وكانت جودة التمييز انما تحصل بقوة الذهن على ادراك الصواب ، كانت قوة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه . وقوة الذهن انما تحصل متى كانت لنا قوة بها نقف على الحق انه حق يقين فنعتقد [١٠٠] ، والصناعة التي بها نستفيد هذه القوة تسمى صناعة المنطق » (كتاب التنبيه « ١٠٠ ، ص ٢١) •



لقد وقف ابو نصر طويلا عند مبحث « حقيقة » ، انها قمة هيكل فلسفته . فكأنتا به ينادي ، أينما حل بين الحكماء ، أو اللغويين ، أو المتكلمين ، أو الفقهاء ، •• :

« وحدوا صفوفكم حول الحقيقة • فالحقيقة واحدة »

ان الاختلاف بين الدين والحكمة ، وبين فلسفة وفلسفة ، لا يد لعل على تعدد الحقيقة ، بل على نقصان في التفكير أو في الاطلاع • فمصدر النبوة (عن الرؤيا أو الكشف أو الوحي) والمعلومات الفلسفية العقلية ، والمعرفة العلمية التجريبية المكتسبة ، مصدر واحد ، هو العقل الفعال • ان :

« قيمة الحقيقة لا ترتبط بالطريق الذي وصلت اليها منه ، بل بالاصل الذي اخذت عنه • والنبي والفيلسوف يرتشفان من معين واحد ويستمدان علمهما من مصدر رفيع • والحقيقة النبوية الفلسفية هما على السواء نتيجة من نتائج الوحي وأثر من آثار الفيض الالهي على الانسان ، عن طريق التخيل أو التأمل » (٢٨) •

اللازم اعتقاده هو التفرقة بين الضروري والممكن ، اذ تعتبر اساسا من اسس منهج الفارابي ، اعتمد عليها في الكثير من الاستدلالات ، مثلاً ؛ عندما اراد أن يثبت وجود الله ، ميز بين طبيعة الواجب وطبيعة الممكن •

(٢٨) ابراهيم مذكور ، في الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٣٧ ص ١١٨

وبما ان للدين حقيقة ، أو بأصح تعبير ، وجهاً من اوجه الحقيقة ، من الضروري ان يفلسف الدين « والعلم والفن » والسياسة ، كما أن من الضروري أن نشحن الفلسفة بمعطيات دينية • بذلك نمثل علم الكلام ونعطي للسياسة المدنية بعدادينا ، أي « أخلاقية ثابتة » • فلا غرابة أن يناصر الفارابي التجربة ، ويدعو الى العلم الموضوعي ، ويرفض العرافة والتنجيم والسحر والرجم بالغيب ، لما في ذلك كله من تناقض مع المنطق والعقلانية والاتجاه الديني الصحيح •

استلزمت الفارابية منطقاً محكماً لأنها جعلت من اهدافها الاساسية مشروعاً يرمي الى تنظيم العالم تنظيمياً متناسقاً متناغماً ، على شكل ما يحصل من تناسق بين الاصوات ومن تناغم في الموسيقى ، هذا الفن المفضل عند صاحبنا (٢٩) •

تلك بعض معالم شخصية الفارابي ، فكراً وخلقياً وسياسياً • يعتمد منهجه على العقلانية والتجربة ، كما تعتمد اخلاقه على الترفع عن المفريات المادية ، وتقوم اخلاقيته على الالتزام بالنظرة الاصلاحية الشمولية • فلسفة الفارابي مذهب نظر وعمل يتكاملان في جدل خلاق • انها ، كما اقترحناه سابقاً ، « السية اخلاقية » •



ادعى البعض ان الفارابية ليست اصيلة ، فنصف آراء الفارابي الفكرية يتصل بالمنطق ، وبالرغم عن ذلك فانه لم يبق في هذا الميدان ، بشيء جديد سوى نقل منطق أرسطو نقلاً حرفياً •

نعرف أن الفارابي يؤمن بضرورة التكامل ويطبق هذا المبدأ في نظريته عن العقول ، كما يطبقه عندما يتحدث عن الاجسام السماوية وعن تقسيم وترتيب العلوم • فلا يضير الفارابية أن تسترشد بالارسطية وبغيرها ، فالخصب الفكري يتم بالاخذ والمطاء • وفعلاً ان الفارابية مدينة بالكثير

(٢٩) ينسب الى الفارابي اختراع القانون وتطوير الات موسيقية اخرى ، كما يعد من تأليفه « كتاب الموسيقى الكبير » حققه فطاس عبد الملك خشبة ، دار الكتاب العربي ، القاهرة •

لارسطو ، كما هي مدينة لافلاطون ، ولغيرهما ، ولكن آراء هذين الحكيمين في صيغها الوسيطة وشيوعها ، جد مدينة بالفضل للفارابي الناقل - المفسر - الشارح - المكيف - المحين (٣٠) . هذه مجموع عمليات تسدل على أن الفارابي استطاع أن يفهم فلسفة السابقين وينفخ فيها من نفسه . لقد تقلدها أمانة ثم حملها رسالة .

ومما تجدر الإشارة اليه هو أن الفارابي الفقيه القاضي و « العمراني » والموسيقي ، ليس مجرد ناقل من لغة الى أخرى ، أي « مترجما » مثل ثابت بن قرة وجرجيوس ، وليس جماعة لأثار الغير ، مثل فورفوريوس الذي اكتفى بجمع رسائل استاذة أفلوطين :

« يظهر أن الفارابي لم يتبع ، في تلاخيصه الوسطى طريقة ابن رشد الذي يختصر نص الكتاب في تلاخيصه ويعلق عليه ، بل تبع فيه طريقة الجوامع الصغيرة التي لا تعطي شيئا من نص فورفوريوس أو ارسططاليس الاصيل بل تبحث في المواضيع التي يبحث فيها فورفوريوس أو ارسططاليس بأسلوب جديد ، وتوسع في البحث وتعمق فيه أكثر مما عمل في الجوامع الصغيرة » (٣١) .

يختلف الفارابي مع ارسطو في الكثير من النظريات حتى حول وظيفة المنطق ، فبينما ارسطو لا يعده من العلوم (رغم كونه مؤسسه) ويعتبره مجرد آلة تستعملها العلوم الاخرى ، يؤكد الفارابي أن المنطق علم قائم بذاته . فأبو نصر يعرف الى أي حد يسود المنطق الاوساط المثقفة الاسلامية ، يصول ويجول في كل الميادين . انه ضروري لكل من يريد ان يتفقه في الدين أو يخوض معركة سياسية أو كلامية أو نحوية ، أو ان يدرس الطبيعيات ، .. فصناعة هذا دورها وهذه درجة ذبوعها لا يمكن أن تعد دون العلوم (٣٢) .

(٣٠) من حين أدخل شيئا ما في الحين ، أي صيره معاصرا .
 (٣١) محسن مهدي ، في مقدمة كتاب **الانفالك المستعملة في المنطق** ، ص ٢٠ - ٢١
 (٣٢) يعتبر الفارابي المنطق علما ، ويعده أحيانا «آلة» : انه صناعة لانتظار في الاحياء من جهة « ماهي احد الموجودات ، لكن بما هي آلة يقوى بها الانسان على معرفة الموجودات » الفارابي ، المصدر السابق ، ص ١٠٧ .

لقد بين الفارابي قيمة المنطق والحاجة الملحة الى استعماله ، في الفصل الثاني من « احصاء العلوم » ، وهو فصل لفت نظر المؤرخين القدامى أمثال صاعد الاندلسي والقفطي وابن ابي أصيبعة وابن سبعين . واهتم به كذلك الفرييون ، فشاعت ترجمانه باللاتينية والعبرية (ومن اشهرها ترجمة ابن طولوس ، في القرن العاشر) ، مع أن ما وصل الى الفارابي من منطق ارسطو كان معروفا اذ ذاك لدى المسيحيين ، المشرقيين منهم والغربيين .

بديهي ان يختلف المذهبان رغم ما يتفقان عليه . فالارسطية تعطي الصدارة للمنطق ، وتلك هي كذلك نظرية الفارابية . بيد أن الاتجاه العام عند « المعلم الاول » متأثر بوسط مقدونه وبوسط أثينا الوثنيين ، وباللغة اليونانية ، في حين ان فلسفة « المعلم الثاني » نشأت في جو ابراهيمي أحدي وصيغت بلسان سامي ، بالعربية . بديهي ، اذن ، أن يتكامل تأثير فلسفة القدامى في الفارابية مع تأثير الاسلاميات والوسط الاسلامي تكاملا وثيقا .

من نقط الخلاف ، أيضا ، أن أبا نصر أضاف الى اصناف العلوم ، كما جاءت في الترتيب الارسطي ، صنفين لهما اهمية كبيرة في المناخ الثقافي الاسلامي : الفقه وعلم الكلام . لم يكتف بذكرهما من بين العلوم ، بل مارسهما . مارس الفقه وهو قاض ، واعتنى بالكلام ليثبت عقيدته الاسلامية بكيفية « مبرهن عليها » ، ولأن « الكلام » يعطي السند والضمانة للمعايير السياسية والاخلاقية اللتين بدونهما لا يحصل « علم مدني » أو « فلسفة مدنية » ، كما يستحيل بدونهما الوصول الى « السعادة العظمى » في الحياتين ، الآجلة والعاجلة . جاء في آخر احصاء العلوم (ص ١٣١) حديث عن علم الكلام ، أنه ملكه :

« يقتدر بها الانسان على نصره الآراء والافعال المحدودة » [...]
وتزيف كل ما خالفها بالاقاويل » .

اختلاف آخر بين المعلمين : فيينما ينكر استاذ المشائين علم الله بالجزئيات ، يؤكد الفارابي أن علمه تعالى يحيط بكل شيء : [« يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم » (قرآن ، ٢ ، ٢٥٥)] ، وأن من كمال وجود الله أنه : [« لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء » (قرآن ، ١٤ ، ٣٨) ،]

ليس الذي خلق الانسان قادرا على ان يعلم : [« ما توسوس به نفسه » ؟
(قرآن ، ٥٠ ، ١٦)] ، « فلا يضرب عن ربك مثقال ذرة في الارض ولا في
السماء ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين » (قرآن ، ١٠ ، ٦١) .

تعطينا « رسالة في العقل » امثلة أخرى عن أصالة الفارابي ، وان لم
يتخذ مواقف مضادة لاستاذه ، المعلم الاول ، انها :

« رسالة بكل تأكيد شرقية [٥٠٠] حقا ، لم يكن الموضوع غريباً في
القرن العاشر ، ولكن الفارابي قد درسه ببعد نظر أكثر [٥٠٠] ، وهكذا
لعبت تلك الرسالة دوراً هاماً ، بالشرق والمغرب ، فترجمت الى اللاتينية والى
العبرية (موريس بويج ، في مقدمته لرسالة في العقل) » .

ولنفرض ان الفارابي كان شارحاً لأرسطو ، ومجرد شارح فقط ،
فشروحه تخص المنطق ، والمنطق وحده . على أن التأريخ احتفظ لنا بتأليف
أخرى لا تدخل في علم المنطق ، وهي فارابية أصيلة ، مثل عدد وافر من
« الرسائل » التي احتوت على آراء خاصة ، (٣٣) او مثل كتب شهيرة
كـ « آراء أهل المدينة الفاضلة » و « احصاء العلوم » و « الجمع بين رأيي
الحكمين » .

اذن ، يمكننا أن نؤكد أن فلسفة الفارابي ليست حصيلة طبق الاصل لما
تعلمه من أرسطو ، ولكنها الارسطية وقد تمثلت وتكيفت مع تأريخ وسط
اسلامي حي ، بفضل تأملات الفارابي . فلا علم ولا فلسفة دون تأمل شخصي ،
ولا تأمل دون تجارب خاصة ، دون تأريخية :

« وليس العقل شيئاً غير التجارب . فكلما كانت هذه التجارب أكثر ،
كانت انفس أتم عقلاً » (كتاب الجمع ، ٥٠٠ ، ص ، ٩٩) .

ترى الفارابية ان الفلسفة تهيمن على كل شيء ، فهي « أول العلوم
كلها » ، وتعطي الموجودات معقولة يبراهين يقينية : [« وتستعمل في تعليم
العامة وجمهور الامم والمدن ٥٠٠ »

والفلسفة ، في النسق الفارابي ، « علم » ، (الـ علم) ، وفي نفس
الآن ، منهجية ، أي :

(٣٣) انظر : رسائل الفارابي ، نشرة بغير آباد الدكن ، ١٩٣٣ .

« طرق البراهين اليقينية في أن تحصل بها الموجودات أنفسها معقولة
تستعمل في تعليم من سبيله أن يكون خاصيا »

لقد رأينا كم الفلسفة ، كما يفهمها الفارابي ، من ميزات ، وكم تلعب
من ادوار خطيرة في حياة الانسان ، ليقترّب من الحقيقة وليفلح بالسعادة في
الدارين . فلا غرو أن الفلسفة ، بهذا المفهوم ، ليست علما عاديا . انها :

« أقدم العلوم وأكملها رياسة ، وسائر العلوم الاخرى الرئيسية هي
تحت رئاسة هذا العلم » .

الفلسفة بحث دائم في اللا - محدود ، في « الموجودات بما هي
موجودة » ، وفي الطبيعيات والرياضيات والسياسة ، على اتساع آفاق
المعرفة ، وعلى مدى التأريخ .



ليس بمدهش ، اذن ، أن يتصدى ، منذ ألف عام ، مفكر اسلامي
ليبرز فاعلية الفلسفة وفعاليتها ، وما تكنه من اجراءات فكرية ومجتمعية ، مهما
تداخلت الميادين ، في حين نراها اليوم تتلقى السهام المسمومة ، من كسل
الجهات ؟ [يتهمها البعض بالرجعية لانها مقر المثالية والمجردات والماورائيات ،
منتبنا ومصيرا ، ولانها ضبابية المنهج ومسكنة للزائم ، في نتائجها . ومن
القطب الموازي ، توجه للفلسفة اتهامات تناقض السابقة . ففي نظر اقوام ،
الفلسفة منبت الالحاد والاباحية الخلقية ، تفسد على الناس قيمهم الموروثة
واعرافهم ، اذ تحمل الفكرولوجيات « الدخيلة » . (٣٤) .

لقد حدد الفارابي معان اجرائية للفلسفة تجعل من نسقه نسق توجيه
وعمل ومسؤولية والتزام ، انطلاقا من بنيات دقيقة . انها فلسفة « تقديمية » ،
كما هي الفلسفات الحقيقية . فكان الفارابي (وهي تشرف من قمة ألف سنة)
تنتقد انحرافاتنا الذهنية والاخلاقية والسياسية ، حبا في الاصلاح وتأييدا
للحقيقة والفضيلة ، وترد على الخصوم ، خصوم الفلسفة المعاصرين ، اليمينيين
واليساريين ، لتعيد الامور الى نصابها .

ان الفارابية نسق نقدي - اصلاحي :

لا جرم أن الفارابية وفقت في التأليف بين الفلسفة والسياسة ، حتى
اصبحتا متضايقتين . ومع ذلك ، قد يعاب على أبي نصر أنه لم يجمع ، في
حياته ، بين العمل السياسي والتفكير السياسي ، رغم الحاجة على ضرورة
تلحيم النظر بالعمل .

ما حصل عند أبي نصر هو امتزاج التأمل بالعاطفة ، عوضاً عن التأمل في
العاطفة وتجنيدهما معا للعمل الفعلي الذي هو وحده فعل حر وعمل في سبيل
التحرر ، فبالافعال تأخذ السياسة معناها الواقعي . من هنا يتأتى نقصان في
الفارابية ، مع أنها منظومة تقوم على المسؤولية والحرية .

تعلم الفارابي من التاريخ ان العلية نوعان . [الاولى : عليية تأثير
الاشياء في الافراد (ميدان المعرفة الخاضعة للضرورة ، والفارابي يقرها عن
ايمان بالحتمية) .] والثانية : عليية تأثير الافراد في الاشياء (ميدان التطبيقات
حيث تكمن طاقة المبادرات الشخصية) . [يعترف الفارابي بالعلية الاخيرة
كما يعترف بالاولى ، الا انه اعتراف لم يأت عن تجربة شخصية مباشرة ،
بالنسبة لتطبيق معطيات السياسة المدنية ، فلم نسجل أية مبادرة من أبي نصر ، في
هذا القطاع ، مع ان فلسفته تنطلق من رؤية واقعية ، صادقة .



فهل الفارابية فلسفة الحرية والالتزام ؟

يجيب الفارابي ان تاريخيته تقوم على الفلسفة وعلى الاسلام ، في توابك
دون انقصام ، وانها مكنته من التحرر ، عن طريق الايمان وما يستلزم مسن
عبادات ومعاملات تربط التوتر الروحي بالاخلاق المجتمعية . فمن هنا يفتح
الباب على المبادرات الشخصية التي تقود الانسان الى تحقيق الغايات التي من
اجلها خلق ، الى تحقيق الكمال الاقصى (انظر : تحصيل السعادة ، ص ١٣) .
لن ينال الانسان قسطا من الكمال ، ولن يلتزم ويتحرر باقراده ، دون
تعاون مع الآخرين . فالحرية والمسؤولية والكمال افعال . انها تجسيد عملي
لنظريات غائية . فالميل الاصيل في العلم الانساني أن :

» يفحص عن الغرض الذي لاجله كون الانسان ، وهو الكمال الذي

يلزم ان يبلغه الانسان ، ماذا ، وكيف هو ، ثم يفحص عن جميع الاشياء التي بها يبلغ ذلك الكمال أو يتمتع في بلوغها ، وهي الخيرات والفضائل والحسنات ، ويميزها من الاشياء التي تعوقه عن بلوغ ذلك الكمال ، وهي الشرور والنقائص والسيئات » (تحصيل السعادة ، ص ١٥) •

هكذا نجد منفذاً للتحرر عن طريق الالتزام الديني - الاخلاقي وقد التحم بالالتزام الفلسفي ، أي عن طريق تجنيد العقل والقلب • ان الحرية هي أيضاً التزام ، أي مسؤولية وأفعال بها يتم توحيد الحكمة والاخلاق والشريعة ، فيتكون العلم المدني وتتشق السبل المستقيمة أمام الفضيلة والسعادة •

نعم ، هذا مخرج مقبول دينياً وفلسفياً واخلاقياً ومنطقياً • لكن مسن المنظار السياسي ، يبقى السؤال قائماً :

لماذا الفارابي لم يطبق ، بالممارسة السياسية ، المنهج السابق وقد وصل اليه وجدانياً وذهنياً ؟

نعم ، هذه مفارقة عند فيلسوف « عمراني » ملتزم • قد يكون الرد على هذه الملاحظة أن الفارابي حقق حد الكفاية من الجرأة ومن الشجاعة في ميدان النظر ، مع حد الكفاية من الحيطة لكي لا يقع في محذور • الم تلقنه « الحكمة » ان في التهور الندامة ؟ الفارابية فلسفة تمرد ، تناهض الانحرافات المنطقية والمجتمعية ، تمرد فكري يمي انعزاله التاريخي (٣٥) ، كما يعي ما في تفكيره من توتر « ثوري » •

فبالرغم من كل شيء ، تفرض الفارابية تقديرها لما بها من جرأة الرائد وصدق المومن الملتزم • التزمت فلسفة الفارابي ببلورة سيروية التحرر (٣٦) ، ذهنياً (المنطق) ، وسلوكياً (الاخلاق) ، ومجتمعيًا (السياسة المدنية) • هذا الالتزام جعل الفارابية تحرك بمشكلة اللغة • فلاعمال الفكرية تنتظم ، ذهنياً ، بوسائل تعبيرية ، قبل ان تطبق عملياً ، بفضل الارادة

(٣٥) لم تعرف الثقافة الاسلامية ، قبل الفارابي ، اي نسق فلسفي (باستثناء محاولة الكندي) ، وبالأحرى أية سياسة مدنية أو فلسفة (٣٦) سيروية (process)

الواعية . وتتدخل اللغة ، أيضا ، كأداة ضرورية للتواصل (فلا التزام ولا شمولية دون تواصل) . [على مستوى تأريخ الماضي ، يصعب التواصل ، لان وسائل التعبير تتغير مع الاجيال ، كما تتغير الاهتمامات .

فمعاملة الفارابية ، من الجانب التأريخي ، وعرة لانها تحصره في لغة عصره وفي اهتمامات خاصة بعصره . اما معاملتها تأريخيا ، فقد فرضت علينا ان تبني اشكاليته ونؤول لغته ، مستثمرين جهوده لصالح عصرنا .



خاتمة

نريد ، ونحن نختم هذا العرض ، ان نذكر بالخطبة التي اخترنا ، ان نبرر ذلك الاختيار ، عسانا نضيف مزيدا من التوضيح .

بيننا ، المدخل ، ان الطريقة التي سيمير عليها العرض هي قراءة حوارية تأويلية . وبما ان النسق الفارابي عميق وثري ، فبإمكانه ان يتحمل تأويلات لا تأويلا واحدا . ونقصد بـ « تأويل » شيئا آخر غير شرح المفردات الواردة في النصوص ، غير العمليات المعجمية . التأويل « صناعة » تعلمنا كيف نرغم سياق الكلام ان يبوح ، صراحة ، بما تظهره وما تخفيه اشاراته . هذه الاشارات قد تقول الكثير لقاريء ولا تقول الا اقل القليل لآخر . ان مصنفات الفارابي غنية بالاشارات ، ما تجهر به كثير ، وما همسه اكثر . فما عرضته الصفحات السابقة لا يعدو ان يكون قليلا لما خاطبتنا به الفارابية . انسه زاوية من عدة روايات ممكنة ، قراءة من عدة قراءات ممكنة .

مطلوب هذا العرض معرفة مقدار امتزاج آراء الفارابي (أي عالمه الفكري) بوضعه التاريخي ، ومعرفة الجانب العملي والواقعي من تلك الآراء . ولقد عملنا ، ونحن في سبيل تعمس ذلك ، على ابراز ما في الفارابية قمين بأن يسهم في التيار الحيوي الثقافي ، على مستوى مطامح معاصرنا من العرب والمسلمين ، فكريا ومجتمعا .

لذا ، عوضا من عرض ، في تأطير تاريخي يحصر الفارابي في حدود ما كان وما قال ، حاولنا ان تتجاوز الصورة التي صنع له المؤرخون لننتقل الى الفارابية ، كان فهمهما من آثاره ومن تأثير هذه الآثار علينا ، مباشرة او غير مباشرة . فالتأريخ يعطي خطاطة تقريبية عن الافراد ، في حين نستخرج من التاريخية الكائن وقد تمشخص وحمل معه ممكناته ، ما ظهر منها وما بطن .

يعلمنا التأريخ ان ابا نصر ولد في مدينة فاراب ، سنة ٢٥٩ - ٨٧٠ - ومات عام ٣٣٩ / ٩٥٠ بدمشق وسنه ثمانون عاما ٠٠٠ اما من تأريخه فستنتج انه كان شغوفا بالحقيقة والعمل على اظهارها ، وان اهتماماته كانت مجتمعية وسياسية ، أصلا . وعى الاوضاع والتزم باصلاحها ، مما جعله يفضل الجانب العملي في الفلسفة ويركز نسقه على الاخلاقية التي تتجدد فعلا ، لتصون الناس عن الانحلال والسقوط في « مضادات المدينة الفاضلة » .

ترك ابو نصر مؤلفات . فلمن تركها ؟ [المعاصره وحسب ؟] اهي مذكرات رومانطيقية كتبها لنفسه وللخاصة من الفائه ؟]

لا هذا ولا ذاك .

الفارابي فيلسوف ملتزم ، اي يؤمن بفعالية الكتابة ، ويؤمن بوجوب هذا الالتزام على كل مفكر يحترم الفكر ويحب الحرية والتحرر . الكتابة رسالة / من .. الى ... حول ... / . فالعبارة الثالثة (حول ...) هي التي تحدد للثانية ما صدقها . قد نستغني عن الاولى ، عن / « من ... » / لاننا نجهل ماهية الكاتب ، او ننسب ، خطأ ، الكتابة الى غير صاحبها ، وقد يستتر المؤلف عمدا وراء اسم مستعار . ومع ذلك يبقى الكتاب قائما بذاته ، يؤدي مهمته / « حول ... » / ويوصلها / « الى ... » - موضوع الكتاب هو الذي يحدد نوعية القراء . بما ان الفارابية « انسية - اخلاقية » فقد التزمت بقضايا شمولية وتوجهت بالضرورة الى اجيال وامم ، الى الانسان وهو يتطلع الى فهم ذاته والعالم ، والى ممارسة التحرر .

اجاز لنا هذا النوع من المعاملة ، بهذا النوع من التأويل « الاستغلالي » ، كون الفارابية ، في اعتبارنا ، جزءا من ذاكرة الامة الاسلامية . انها ذاكرة تحافظ على جوانب من التراث ولا تحفظها عن ظهر قلب ، بكيفية آلية . انه

احتفاظ نسبي وتقريبي ، كما هي نسبية وتقريبية كل الآراء الفلسفية ، مما يعطيها مرونة ومقدرة على التكيف ، أي قابلية على التأويل •

الفارابية ككتابة ، ادخلت مضامين في نظام مقنن يسمى « اللغة العربية » ، بأسلوب فارابي ملائم لجيها ، أسلوب يخالف أسلوب جيلنا ، كما يخالف أساليب الاجيال التي تفصلنا عن الفارابي • ومع ذلك ، ان رسالة الفارابي مخاطبتنا من خلال لغة اليوم ، وفي نطاق مشاكلنا الحالية لان مضامينها « فوق - تاريخية » • فلولا ذلك ما امكننا ان نفاخر مع الفارابي وان نتواصل معه •

للفارابية ، قراءات ماضيات ، وقراءة حالية ، وستكون لها قراءات في المستقبل • من هنا ضرورة « التأويل » ، بالمعنى الذي اتفقنا عليه في مدخل العرض ، وهو اشبه ما يكون بما تعنيه لفظة « اخراج » عند المسرحيين المعاصرين • بمثل هذا التأويل يضمن للفارابية الاسترسال في الثقافة الاسلامية ، في تجاوب حي معها ، متجاوزة التاريخ الاسلامي •

كل فلسفة لا تثري الثقافة ، ولا تسهم في حوار الاجيال ، تكون اما تافهة ، واما « رجعية » ، تعاكس تقدم الفكر وتحرره ، أي تهدم القاعدة التي عليها ينبغي كل تقدم وكل تحرر •

سجلت الفارابية كلاما في حيز ، على صفحات محدودة بألفاظ معدودة ، في زمان محدد ، بيد أنه كلام نسجت منه مغامرة تندمج في الصيرورة • وذلك ما يجيز محاورتها •

دراسة تحليلية مقارنة بين المنطق والنحو والفكر الفارابي فيها

الدكتور محمد أبو ريان - مصر

مقدمة عامة : -

بالامس القريب احتفل الباحثون بذكرى سيبويه عملاق النحو العربي . واليوم نجتمع في حاضرة العباسيين لتتذكر معا أمجاد فيلسوف عربي ترتبط عبقريته الفكرية بدراسات المنطق الارسطي على وجه الخصوص . ومن هنا جاء البحث الذي اقدمه الى هذا المؤتمر الموقر ، وهو الصلة بين سيبويه ومنطق الفارابي ، اى عن مدى الارتباط بصفة عامة بين المنطق والنحو ، واضعين في اذهاننا ان يكون منطلقا في هذا البحث من اقوال الفارابي ، التي تشير امامنا في هذا المجال مشكلات عدة .

واذا كان كل موضوع انما يبدأ بخلفية تاريخية ، ومن ثم فقد اتضح لنا بصفة مبدئية ان هذه المشكلة بدأت على وجه الخصوص عند السفسطائيين ونحن نعرف كيف اهتم هؤلاء الشكاك اليونانيون بمبدأ النسبية واستطاعوا عن طريق التلاعب بالالفاظ ان يضعوا امام الذهن مشكلة المنطق بكاملها ، اى مشكلة قوانين الفكر الاساسية ، وكافت اللغة وضبطها هي الاداة التي تمكن بها السفسطائيون من هدم اسس الفكر ومعانيه . وكان على «سقراط» ان يقوم بدوره البطولى في عالم الفكر فيحدد معانى الالفاظ ، ويعيد الى

التصورات العقلية مكائتها في عالم الفكر الانساني • وقد اكمل ارسطو المنطق وكانت النقطة الرئيسية التي نجح ارسطو في معالجتها هي انه ربط بين احوال النفس والفكر وبين ألفاظ اللغة ، اى حدد مباحث الالفاظ وقسمها على ضئ مباحثه في التصورات •

واذا كانت اللغة ، وهي موضوع ضبط علم النحو ، انما تنظر الى الالفاظ من ناحيتين ، الاولى من حيث افرادها وتقسيمها الى اسماء وافعال وحروف الخ ، والثانية من حيث تركيبها ، اى ارتباطها على هيئة جمل Sentences مفيدة ، فكذلك الحال في الفكر وهو موضوع المنطق ، فان ارسطو يقسمه الى الافكار المفردة وهي التصورات Concepts والافكار المرتبطة فيما بينها وهي القضايا Propositions اذن فتقسيم ارسطو المنطقى للتصورات يتفق تماما مع التقسيم اللغوى للالفاظ ، هذا فضلا عن ان المعلم الاول (١) قد اقام لوحة مقولاته Categories على اساس لغوى ، كما يقول ترندلبرج Trendleberg ، وكما هو واضح من سياقها •

فاذا انتقلنا الى المدرسة الرواقية فأنا نلاحظ ازدياد ارتباط المنطق بالنحو في هذه المدرسة عنه عند ارسطو • فالرواقيون يقسمون المنطق الى الخطابة التي هي نظرية القول المتصل ، والى الديالكتيك وموضوعه القول الذي يتوزع بين السائل والمجيب ولما كان الفكر والتعبير مرتبطين أشد الارتباط • لهذا فقد اقسم الديالكتيك الى قسمين عند الرواقيين ، احدهما يدرس التعبير والاخر يدرس ما يعبر عنه • او بمعنى آخر ، فإن الديالكتيك له صورتان رئيسيتان وهما اللفظ والفكر • واستمرت الصلة تتوثق وتزداد بين المنطق والنحو عند شراح ارسطو في العصور التالية وذلك حتى مطلع العصور الوسطى في الشرق والغرب •

ففى المشرق العربى ، اى ابان ازدهار الحركة المنطقية والفكرية في

الاسلام اتخذت مشكلة هذه الصلة شكل حوار مفتوح بين النحويين والمناطق
• والحق أننا لانستطيع ان نصدر احكاما سريعة في هذا النوع ، اذ انه لم
يكتب الى الان تاريخ حقيقي للنحو العربي حتى تتضح من خلاله العوامل
التي اثرت في نشأته ، وهل كان المنطق من بينها حقاً به •

ويمكن وضع فرض اولى قبل المعالجة التاريخية والموضوعية لهذه
المشكلة • فالنحو قد اكتملت اسبابه واصبح صناعة في نفس الوقت الذي
ترجمت فيه كتب المنطق الى اللغة العربية ، أي قرابة منتصف القرن الثاني
للهجرة ، فهل يمكن القول افتراضاً بأن النحو قد وضع على يد الخليل
وسيؤيه بتأثير من المنطق ؟ واذا اعوزنا الدليل التاريخي ، فربما استطعنا
عن طريق التحليل الموضوعي ان نصل الى التدليل على صحة هذا الفرض
الاولى الذي وضعناه • ويجب ان نشير في وضوح ، الى ان مشكلة الصلة
بين المنطق والنحو العربي ظهرت واضحة في القرن الثالث الهجري ،
واتخذت شكل خصومة عنيفة في القرن الرابع الهجري ، حينما تغلغت
العلوم الفلسفية في عقول الناس وركبت موجة الثقافة الاسلامية ابان
ازدهارها •

الفارابي واسهامه في حل هذه المشكلة :

واذا كان الموضوع يثير اهتمامنا بصفة عامة ، الا انه يتعين علينا ،
ونحن بصدد الاحتمال بذكرى الفارابي ، ان نحدد مدى اسهام المعلم الثاني
في هذه المشكلة وفي محاولة تحديد الصلة بين المنطق والالفاظ على وجه
العموم • وقد خصص ابو نصر بالفعل مواضع متعددة ، في رسائله ، وفي
كتبه لبحث هذا الموضوع • يذهب الفارابي في كتابه الهام « احصاء العلوم »
الى القول :

(1) Mckeen, R, the Basic work of Aristotle, Gategorias, ch, 5.

« فصناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التي
شأنها ان تقوم العقل وتسدد الانسان نحو
طريق الصواب ونحو الحق في كل ما يمكن ان
يغلط فيه من المقولات ، والقوانين التي
تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في
المقولات ، والقوانين التي يمتحن بها في
المقولات ما ليس يؤمن ان يكون قد غلط
فيه غلط » (١)

يتضح لنا من هذا النص ان الفارابي يرى ان صناعة المنطق ترتبط
ارتباطاً وثيقاً بالمقولات ، اى بالفكر . فالمنطقى هو الذى يضع القوانين
الانسانية التى تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ في عمليات الفكر ، اى ان
المنطق عند الفارابي علم ينصب على المقول وليس على المحسوس ، حيث
يبحث في العلاقات Relations والروابط المعقولة بين افكار Ideas وليس
بين اشياء Things او موجودات حسية .

والواقع ان هذا الموقف من جانب الفارابي قد تجاوزته المناطقة
الاسلاميون ولا سيما الاصوليون منهم، وذلك حينما اعتبروا ان ما في الذهن هو
بمعينه في العيان ، وبذا اصبح المنطق الصورى منطق وجود وليس منطق فكر
فحسب . ذلك لان هؤلاء اكتشفوا ان العلاقات والروابط التي توجد بين
الموجودات او الاعيان ، كما يقول الاسلاميون . وهناك مباحث عديده في
المنطق الاسلامى لاحصر لها تتجه هذا الاتجاه ، ومع ذلك فالفارابي حينما
يتكلم في موضع اخر عن علاقة المقولات بالالفاظ واما موضوعات
المنطق وهى التى فيها تعطى القوانين فهى المقولات من حيث تدل عليها
الالفاظ ، والالفاظ من حيث هى دالة على المقولات (٢) فأتنا نراه يشير الى

(١) الفارابي ، احصاء العلوم . تقديم وتحقيق وتعليق د. عثمان امين ، دار
الفكر العربي ، ص ٥٣

ان الالفاظ انما تدل على المعقولات ، والمعقولات تدل على الالفاظ . ومعنى هذا ان هناك علاقة وثيقة بين اللفظ ومحتواه Content المقول ، اى بين الفكر واللغة ولا يمكن ان يوضع معقول أو فكر تحدده قوانين معينة في قوالب ، اى الفاظ ، لقوانين لها ولا قياس ولا موازين تحددها . ومن هنا جاءت الرابطة الوثيقة بين المنطق والنحو من حيث ان النحو هو علم ضبط اللغة التى هى قوالب الفكر ، ومن ثم فان قوانين ضبط هذه الالفاظ لابد من ان تتطابق مع قوانين ضبط الفكر الذى يشكل محتوى هذه الالفاظ لان الالفاظ فى معظمها غير علمية اى انها اصوات داله على معنى فى معظمها - ولا يمكن للمعنى Meaning ان يرتبط بلفظ غير دال عليه دلالة محكمه بناء على الرباط الوثيق بين الفكر واللغة الذى اكتشفه علماء اللغة . اذ ليست اللغة مجرد اصوات ، بل هى اصوات لها دلالات معنى ، وهذا هو الاساس فى اللغة التى تخضع للقياس النحوى .

وفى نظرى استطيع ان اصنف الالفاظ التى تكون من هذا النوع فى جميع اللغات واميزها عن الالفاظ التوقيفية ، اى ذات الدلالة التفسيرية كاسماء الاعلام التى قد لا تعنى شيئاً . فالطائفة الاولى من الالفاظ هى التى أطلق عليها ألفاظ منطقية Rational words . اما الطائفة الثانية طائفة الالفاظ الخالية من الدلالة Meaningless وهى الالفاظ اللامنطقية Irrational او غير المعقولة .

ثم يؤكد لنا الفارابى الصلة بين المنطق والنحو فى موضع اخر بقوله :
 « وهو يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطى من قوانين الالفاظ ، ويفارقه فى ان علم النحو انما يعطى قوانين تخص الفاظ امه ما ، وعلم المنطق يعطى قوانين مشتركة

تعم الفاظ الامم كلها ، فأُن في الالفاظ
احوالا تشترك فيها جميع الامم : مثل ان
الالفاظ منها مفردة ومنها مركبة ، والمفردة
اسم وكلمة واداة ، وان منها ما هي موزونة
وغير موزونة ، وأشباه ذلك » (٣)

وفي تفسير العبارة الاخيرة التي تذكر ان هناك اختلافات بين لغات الامم
يختص بالالفاظ يورد الفارابي النص التالي :

« وها هنا احوال نخص لسانا دون لسان
مثل ان القاعل مرفوع والمفعول به منصوب
والمضاف لا يدخل فيه الف ولام التعريف : فأُن
هذه وكثيرا غيرها يخص لسان العرب . » (٤)

يبقى اذن ان فروقا غير جوهريه قد يخالها البعض فروقا اساسية بين
الالفاظ كما تصور الفارابي ، لاسيما حين استعرض الاختلافات الموجودة
بين لغات الجنس البشري لكن هذه الفروق ليست بين الالفاظ ذاتها بقدر
ما هي علامات البناء الصرف والتعريف وغير ذلك . وقد ادرك هذا الموقف
من المناطق المعاصرين لودفيج فيتجنشتين في قوله وكل علامه معرفه انما تدل
على معناها بواسطة العلامات التي تم تعريفها (٥) ، وقد تختلف اللغة العربية
مثلا في امرها ، فقد يرى النحوي العربي ان هناك الفاظا ممنوعه من الصرف
مثلا، او قوانين معينه لاستخدام ادوات التعريف او اسماء الاشارة . . . الخ .
ولكن هذه الاختلافات والفروق لا تشكل عبئا كبيرا على المعنى وهو الذي
يعنينا في بحثنا هذا عن العلاقة بين اللغة والمنطق . اذ ان هذه الخصائص

(٣) المرجع السابق ، ص ٦٠ - ٦١

(٤) المرجع السابق ، ص ٦١

(5) Wittgenstein, L., Tractatus, 3. 261.

التي توجد في كل لغة على حده تعد من سمات كل لسان . فاذا حذفنا معظمها فإن هذا الحذف او الاسقاط لا يحدث خلا خطيرا في المعنى او في العمليه العقلية الاساسيه المضمره التي يقوم بها النحاء والتي اثرنا اليها . ولكن الفارابي بعقليته التصنيفية لا يريد المزج بين المنطق والنحو ، بل يسعى الى ان يضع فواصل اساسية بينهما احتراما لمبدأ التصنيف الذي قام عليه كتاب تصنيف العلوم ، ولم يفتن كثيرا الى التداخل الواضح بين بعض العلوم وبعضها الاخر كما هو ظاهر فيما بين المنطق والنحو : او المنطق واللغة على وجه العموم . ومن هنا جاء نصه الذي اثرنا اليه . والدليل على هذا الرأي الذي اوضحناه ان الفارابي يذكر في نفس الموضوع الذي اثرنا اليه والذي يتكلم فيه عن اختلاف قواعد النحويين باختلاف اللغات ، يورد العبارات التالية « كقول النحويين من العرب ان اقسام الكلام في العريه اسم وفعل وحرف . وكقول نحوى اليونانيين : اجزاء القول في اليونانية اسم وكلمه واداة . وهذه القسمة ليست توجد في العريه فقط ، او في اليونانية فقط ، بل في جميع الالسنه ، وقد اخذها نحويو العرب على انها في العريه ونحويو اليونانيين على انها في اليونانية » ووضح من هذا النص ان المؤلف يعترف بأن اصحاب اللغات وان اقاموا النحو لديهم على قوانين يخالفونها مشتقه من لغاتهم ، الا ان الفروق الاساسيه انما ترجع الى المسميات وليس الى دلالات المعاني . ذلك ان الفارابي نفسه يقول كما هو واضح في هذا النص وهذه القسمة ليست انما توجد في العريه فقط . . بل في جميع الالسنه ، وهذا يدل على ان هذا التقسيم مادامت تشترك فيه جميع الالسنه ونوعى عند كل لسان بأصله لديه ، فيتعين اذن ان يكون الاصل والمصدر الحقيقي لهذه التسميات هو المنطق الانساني العقلي الذي يشترك فيه البشر جميعا على السواء ، بقطع النظر عن تبان واختلاف لغاتهم والمستهم . على ان الذي يعيننا بهذان اوضحنا مدى العلاقة الوثيقة بين المنطق واللغة ثم بين المنطق والنحو من ناحية اخرى ، هو ان بين ان اصحاب النحو كانوا على علم تام بهذه الصلة الوثيقة ولذلك جاءت تسميات النحاء

للالفاظ في شبه تطابق مع تقسيمات المناطق ، لان النحاة لا يستطيعون ان يغفلوا المعانى ، معانى الالفاظ ودلالاتها والا لما استطاعوا ان يعرفوا الفاعل من المفعول . ذلك لان كل عليه نحويه وكل صيغه نحويه تقتضى الرفع او النصب او الجر لا يمكن لها ان تتم آليا ، بل لابد لها من ان تمر في عملية عقلية تستعرض المعنى اولا وتستجيب للحدث الواقع مع المعنى ، ثم تأتى الصيغ النحويه مستجيبة لهذه العملية العقلية .

والعملية العقلية في صميمها ، اى تلك التى قوامها فحص المعانى والاحداث وربطها ربطا عقليا ، اى ادراك العلاقات فيما بينها ، هى عملية منطقية من الطراز الاول . فالنحاة حينما يمشون في طريق تخريج قوانينهم وقواعدهم وتطبيقها على اللغة هم في نفس الوقت يقومون بعمليات منطقية مضمره ، ومن واجبا هنا ان نكشف عن هذه العمليات سواء من الناحية التاريخية او من الناحية الموضوعية .

اولا من الناحية التاريخية :

لقد خلف لنا ابو حيان التوحيدي وثيقة هامة عن هذا الجانب في كتاب « الامتاع والمؤانسة » امكن لنا من خلال اقواله التصرف على اراء اصحاب المنطق واءاء اصحاب النحو . فأصحاب المنطق الخالص يفضلون المنطق على النحو ويذهبون الى انه لا حاجة بالمنطق الى النحو ، بينما يحتاج النحوي الى المنطق . اما اصحاب النحو الخالص فقد كانوا يذهبون الى عكس هذا الرأي . الا انه ثمة فرقا ثالثا توسط بين الفريقين وهم طائفة المشاركون في الفلسفة وعلوم العربية معا ، وهذه الطائفة تلتزم برأى التوحيدي واستاذه ابي سليمان السجستاني ، وهما ينتهيان في رأيهما الى وجوب الجمع بين المنطق والنحو .

وقد عرض التوحيدي في النصوص التالية ما يشير الى تناوله الصلة بين المنطق والنحو مبررا عن هذا الموقف الوسط بين المنطق والنحوين . وبعد القرن الرابع يختلط النحو بالمنطق ، والمنطق بالنحو وكذلك البلاغة اختلطت بالمنطق بحيث وجدنا نحوا فلسفيا أقيمت اسمه على يد ابن يعيش (٥٣٣ — ٦٤٣) في القرن السادس والسابع الهجرى . وقد ذهب بعض المناطق العرب الى القول بأن الالفاظ دلالات المعانى ، بمعنى ان اللفظ

يتضمن معنى • فاللغة هي وسيلة التعبير عن التفكير او المعاني وهى اداة
الحس المقروء او المسموع او المكتوب •

يقول التوحيدي :

« وبهذا تبين لك ان البحث عن المنطق قد يرمى بك الى جانب النحو
والبحث عن النحو يرمى بك الى جانب المنطق ، ولولا ان الكمال
غير مستطاع لكان يجب ان يكون المنطق نحويا والنحو
منطقيا ، خاصة والنحو واللغة عربية والمنطق مترجم .. » (٦)

وبعد هذا نجد يستعرد في هذا المعنى ناقلا عن السجستاني قوله
« النحو منطق عربي والمنطق نحو عقلي وجل نظر المنطق في المعاني وان كان
لايجوز له الاخلال بالالفاظ التى هى كالمثل والمعارض وجل نظر النحو في
الالفاظ وان كان لايسوغ الاخلال بالمعاني التى هى كالحقائق
والجواهر » (٧) ويتضح من هذا النص كما ذكرنا ان الموضوع واحد لكل
من المنطق والنحو ، ولكن المنطق بالمعاني يهتم والنحو ينظر في
الالفاظ والحقيقة كما سنرى ان هذه الاشارة فيها تتجاوز كبير • فالمنطق لا
يبحث في معاني الالفاظ من حيث هى كذلك ، اى من حيث دلالاتها ، بل من
صورتها ووضعها التصوري في القضية • اما النحو فانه يدرس معاني الالفاظ
بطريقه تربط اوثق الارتباط بمحتوى هذه الالفاظ •

على ان التوحيدي رغم انه يحاول التوفيق بين العلمين بحيث يتطلب
هذا ان يتعلم المنطقي صناعة النحو ، وان يتعلم النحوي صناعة المنطق (وهذا امر
اغفله المتأخرون وتجاهلوه) رغم هذا الاتجاه الملحوظ عند التوحيدي ، الا
انه مع هذا يمرض للتمييز بين المنطق والنحو فيقول « ان النحو في كلام
العرب يعود بتحصيل ما أتلفه وتعتاده او تأباه عنه وتستغنى بغيره
مقصوده على عادة العرب ، قاصره عن عاده غيرهم ، بينما المنطق قانون عام
مقصود على عاده جميع اهل العقل ، ومن اى جيل كانوا وبأى لغة
ابانوا » (٨) •

(٦) ابو حيان التوحيدي (المقابسات) ص ٢٣-٢٤ طبعة مصر ١٩٢٩ •

(٧) المرجع السابق ص ٢٩

(٨) المرجع السابق ص ٢٩٠

ويستطرد التوحيدى في كلام عن التمييز بين هذين العلمين قائلا :-
فالنحوى يرتب اللفظ ترتيبا يؤدي الى الحق المعروف ... والمنطق
يرتب المعنى ترتيبا يؤدي الى الحق المعترف به ... والدليل في المنطق
مأخوذ من العقل ، والشهادة في النحو مأخوذة من العرب ، ودليل
النحو طباعى ، ودليل المنطقى عقلى « (٩) » .

يتضح لنا اذن من هذه الناحية التاريخية عن الصلة بين النحو والمنطق
أمور نجملها فيما يلي :-

(١) ان النحو يستند الى النقل والى السماع في اكثره ، اما المنطق فانه
يستند الى العقل الصرف .

(٢) ان موضوع كل من النحو والمنطق هى اللغة وضوابطها ، فالالفاظ
التي يعالجها المنطق هى نفس الالفاظ التي يعالجها النحو ، والقضايا
المنطقية هى بعينها الجمل المفيدة عند النحويين واللغويين اما عن
الموضوعية بين المنطق والنحو فأنا فضل ان أرجئها قليلا حتى نستكمل
استعراض موقف الفارابى .

يذهب الفارابى في قوله « فهذا هو الفرق بين اهل النحو في الالفاظ
وبين نظر اهل المنطق فيها : وهو ان النحو يعطى قوانين تخص الفاظا ما
ويأخذ ما هو مشترك لها ولغيرها ، لا من حيث هو مشترك بل من حيث هو
موجود في اللسان الذى عمل ذلك النحو له » (١٠) هنا نجد الفارابى يتعرض
للتمييز بين قدر مشترك بين النحو في كل اللغات وقدر خاص تختص به كل
لغة على حده . وكان من المفروض ان يعترف الفارابى صراحة بأن القدر
المشترك بين نحو اللغات جميعا يجب ان يرد الى المنطق . ولكنه يثير نوعا
من الغموض حول هذا الاتجاه بالعباره التي يذكر فيها انه حتى هذا القدر
المشترك يخضع لمقاييس كل نحو في كل لغة على حده ولعلنا نتساءل عن
الفائدة في الكشف عن هذا القدر المشترك اذا كان هو بالذات ايضا يرجع
الى كل لغة على حده به وما الفائدة في تسميته قدرا مشتركا به ومن الذي

(٩) المرجع السابق ص ١٩١

(١٠) احصاء العلوم ص ٩٢

أوجب اشتراكه إذا لم يكن العقل الاسلامي صاحب المنطق الاصلى به اما القدر الخاص المعين لكل لغة فقد اشرنا الى انه نوع من المواصفات والملازمات الخاصة بكل لغة وبطريقه قطعها بقطع النظر عن العمليات التي ترتبط بها اللغة ارتباطا وثيقا والتي تؤسس مشروعية اغلب قوانين النحو مع اعترافنا بوجود مقارنات سماعية وغير تكوينية في كل لغة فالمحور الاساسي في الترجمة ليست الالفاظ وحدها بل دلالات الالفاظ ومعانيها ، فلو قدر لجنس آخر غير الانسان ان تكون له لغة ، وان تكون لها معان ودلالات مبيّنة لما هو عنه جنس الانسان لما استطعنا نقل هذه اللغة الى اى لغة من لغات شعوب هذه الارض . وهذا هو الذى يعطى للقدر المشترك من القوانين اللغوية بين اللغات الصدارة ، وهذا هو الذى لرده الى قوانين المنطق .

ولسنا نقترح فيما ساقه الفارابى من ان المنطق يعطى قوانين الالفاظ المشتركة بين سائر اللغات كما يقول في نصه « والمنطق فيما يعطى من قوانين الالفاظ انما يعطى قوانين تشترك فيها الفاظ الامم ، ويأخذها من حيث مشتركة ، ولا ينظر في شئ مما يخص الفاظ امة ما ، بل يوصى ان يأخذ ما يحتاج اليه من ذلك عن اهل العلم بذلك اللسان » (١١) ولكننا نختلف معه فيما يقوله بأن توكل الالفاظ الخاصة بكل صناعة الى اهلها، اذ ان هذا الرأى لا يدخل في صميم الصناعة المنطقية واننا هنا لانبث عن جميع الفاظ اللغات ، بل نبث عن الالفاظ التي يستخدمها العقل في عملياته العقلية والتي يشترك فيها جميع الناس ، فلا يمكن ان تختلف لغة عن اخرى في الاشارة الى الاسم او الاداء او العقل حتى ولو اختلفت هذه المسميات ، فسيكون اختلافها سطحيا ظاهريا . ومعنى هذا ان المنطق لا يعنى بمصطلحات العلوم والفاظها كلفظ الاوكسجين والايديروجين وغير ذلك . وكذلك الفاظ الصناعات الاخرى والالفاظ الاخرى والدالة على الاشياء كالمائدة والكرسى والحجرة وغير ذلك فهذه لا تدخل اصلا في صناعة المنطق ، بل جملة هذه المصطلحات تدخل تحت تقسيم أو آخر للمنطق من حيث نوعيتها . فبعضها يدخل تحت مقولة الاسم ، والبعض الاخر يدخل تحت مقولة الاداء ، والبعض الثالث يدخل تحت مقولة الفعل او الكلمة . او بعبارة اخرى يدخل تحت مقولة

الموضوع Subject والمحمول Predicate او الاداء ، او المسند والمسند اليه وهكذا .

ولم يكن تطرق الفارابي الى الفاظ اهل الصناعات المختلفة الا نوعا من التحذير من الانزلاق بعيدا عن الخط المنطقي ، ولا يشجب هذا التحذير العلاقة الاساسية بين اللغة والمنطق ، اذ اننا كما نتعامل في المنطق مع الفاظ ذات دلالات رئيسية جوهرية غير معينة او محددة بصناعة او بأخرى ، كذلك نتعامل في اصول اللغة مع هذه التقسيمات الكبرى . ويترك لاهل كل صناعة بعد ذلك في ان يصنعوا مصطلحاتهم والفاظهم تحت تقسيم او اخر من تقسيمات اللغة الكبرى التي قلنا بانها تقترب الى حد كبير من تقسيمات المناطقة . ويورد الفارابي نصا في كتابه الالفاظ يقول فيه :-

« ان الالفاظ الدالة منها ما هو اسم ، ومنها ما هو

كلم - والكلم هي التي يسميها اهل العلم باللسان العربي

الافعال - ومنها ما هو مركب من الاسماء والكلم .

فالاسماء مثل زيد وعمر . وبالجمل كل لفظ مفرد

دال على معنى من غير ان يدل بذاته على زمان

المعنى . والكلم هي الافعال مثل مشى . . . وبالجمل

فان الكلمة لفظ مفرد تدل على المعنى وعلى زمانه » (١٢)

يتضح لنا من هذا النص صحة ما سبقناه من ادلة على اشتراك المنطق والنحو في التقسيمات الرئيسية التي يوردها كل منهما مع اختلافات بسيطة في التسمية .

اما قول الفارابي في النص التالي :-

« ونحن متى قصدنا تعريف دلالات هذه الالفاظ

فالما قصد للمعاني التي تدل عليها هذه الالفاظ

عند اهل صناعة المنطق فقط من قبل انه لاجابة

بنا الى شيء من معاني هذه الالفاظ سوى ما يستعمله

منها اصحاب هذه الصناعة » (١٣)

(١٢) الفارابي ، الالفاظ المستعملة في المنطق ، تحقيق وتقديم محسن مهدي ، دار المشرق بيروت ، ص ٤١-٤٢ .

(١٣) المرجع السابق ص ٤٢

فأنه انما يقصد تعريف دلالات الألفاظ عند اهل صناعة المنطق وليس على نحو ما يستعمله الجمهور منها فانه ينطبق على هذا القول ما ينطبق على اشارته الى اهل الصناعات او العلوم . انه لايعتينا في كثير ان نبحت في المنطق ، كما يقول ، عن الناحية المادية للالفاظ بقدر ماتعتينا الناحية الصورية وادخال المعاني التي يتعامل بها الجمهور في هذا الباب اخراج للمنطق عن صوريته التي يتمسك بها المناطقة القدماء اما الذي يعنينا من استخدام هذه الالفاظ فهي العمليات العقلية التي تدور حول ربط المعاني التي تدل عليها هذه الالفاظ (١٤) ، اذ اننا لانمى بالمعنى ذاته بقدر ما نعنى بقواعد الارتباط الصوري بين هذا المعنى وغيره من المعاني التي تكون الالفاظ صورها المنطوقة . وفي هذا يتفق المنطق واللغة والنحو اتفاقا تاما . واذا اردنا وضوحا تاما فقد نقول باتفاق المنطق مع فلسفة اللغة Philosophy of language وفلسفة النحو ، اى اصول هاتين الصناعتين ، ذلك ان الكلام عن الدلالات المستخدمة للالفاظ عند الجمهور او عند اهل الصناعات لاثبت شيئا سواء في دائرة المنطق او في دائرة النحو ، فليس يهمننا ان يدل اللفظ على انسان او حجر او شيء ما بقدر ما يهمننا معرفة جنس هذا اللفظ الى اى طائفة من الاقسام الكبرى ينسب هذا اللفظ سواء في المنطق او في اللغة ، ووضع في النحو : اهو فاعل او مفعول به ومن ثم فانه يجب استبعاد هذا الجانب المادى ، اى الذى يستلزم في البحث عن المحتوى . اذ اننا بسبيل مباحث تنصب على صورية الفكر وصورية اللغة التي تتمثل في قواعد النحو والاعراب . وهذا يتضح من قولنا بأن المعاني ، اى الدلالات ذاتها لاثمنا بقدر اهتمامنا بالعلاقات الصورية بين هذه المعاني ، وهذا كما قلنا تشترك فيه جميع هذه المباحث .

(١٤) وينبغي ان نشير هنا الى ان جوتلوب فريجه Frege من بين المعاصرين من المناطقة الذي توسع في موضوع التصور والموضوع « والمعنى والدلالة » وبعده في ذلك فتجنشتين . وقد ترجمت اعمال فريجه الى اللغة الانجليزية بعنوان :

Translations from the philosophical writings of Gottlob Frege,
by: M. Black & Peter Geach, Oxford, 1960

نشير هنا الى هذا الجانب من الدراسات المنطقية واللغوية لازال في حاجة الى نظر الباحثين فمئذ ما يزيد من نصف قرن من الزمان لم تطلعننا الدراسات المنطقية بما هو جديد أكثر مما ذهب اليه فريجه وفتجنشتين.

القسم الثاني

دراسة موضوعية للصلة بين المنطق والنحو

مدخل :

إذا كان القسم الاول من هذا البحث قد عالج مشكلة الصلة بين المنطق والنحو وموقف الفارابي من هذه الصلة — اى ان رأى الفارابي كان موضع مناقشة جوهرية في هذا الحوار — فإنه يتعين علينا ان نمضى قدما مع هذه المشكلة الاساسية بصفة عامة فنتناولها بالدراسة الموضوعية التى لا تستخدم كثيرا المنهج التاريخي بل تستخدم اسلوب التحليل حتى تصل به الى مدار للكشف عن الاصول التى تجمع بين المنطق والنحو . وقد اخترنا مشكلة اساسية تعانيتها كل اللغات هى مشكلة الاعراب المنطقي ، اذ ان الاعراب المنطقي بالنسبة لاي لغة بمثابة النظرية الصورية لهذه اللغة . والمقصود بالصورية ، الاعتبارات المختلفة المتعلقة بالتعبير اللغوي بدون النظر الى المعنى او الدلالة ، ذلك لان البحث الصوري في اى جملة لايعنى البحث عن معانى مفرداتها فحسب ، بل يعنى ، بالاضافة الى هذا النظر في النواع مفرداتها والترتيب الذى وضعت بمقتضاه في الجملة ، بحيث يتلو الواحد منها الاخر ، لضرب لذلك مثلا ، « الكتاب اسود » فإن اداة التعريف « ال » حرف ، و « كتاب » اسم ، و « اسود » صفة ، وان هناك فعلا مستترا تقديره « يوجد » وهو ^{لفظ} وتظهر في اللغات الاوربية ، هذه الاقوال التى تشير الى اجزاء الجملة المفيدة هى اقوال صورية . ذلك لانها تعنى بالمحتوى المادى لهذه المفردات بقدر ما تشير الى وضعها الصوري الذى يعتبره النحاة وظيفية يتخذها اللفظ في هذه الجملة .

وقد يكون الطريق الاقرب الى احتذاء صورية اللغة في هذا المجال هو استخدام الرموز الرياضية حتى لا يختلط المفهوم المادى مع الشكل الصوري ، اذ نجد صعوبة في الفصل بينهما في دراسات اللغة والنحو البحتة ، اذ ان الوظيفة التى يؤديها اللفظ في الجملة والتى بسببها تتعين دوره كعامل

او مفعول به او مضاف ... الخ ، انما تتحدد مفهومه في كثير من الاحيان مما يدقنا الى التعرض - للمحتوى المادى لهذه الالفاظ فيبقى اذن ان استخدام الرموز هو اسلم الطرق لتطبيق مبدأ الصورية تطبيقا تاما في مجال اللغة والمنطق على السواء *

قواعد التكوين وقواعد التحويل :

عندما نقول بأن اللغات هي موضوع الاعراب المنطقي فأننا ينبغي ان نعلم من لفظ اللغة انه نظام ينطوى على قواعد التعبير ، وهذا النظام اللغوي انما يتألف من نوعين من القواعد ، نسمي النوع الاول منها قواعد التكوين ، والثاني قواعد التحويل *

وتشير قواعد التكوين في اى لغة الى كيفية تركيب الجمل فيها من انما يتألف من نوعين من القواعد، فمثلا نجد احدى قواعد التكوين الاساسية في اللغة الانجليزية تقرر بأن اى مجموعة من اربعة الفاظ اولها الاداة او الحرف، وثانيهما الاسم ، وثالثهما الفعل ، ورابعهما الصفة ، وهذه العناصر الاربعة انما تؤلف جملة *

ومن الواضح ان هذه القاعدة التكوينية انما تشبه قواعد النحو الانجليزي ، او انها تتطابق مع قواعد الاعراب النحوي ، كما ذكرنا ، نجد ان القواعد التي فناها في الاعراب النحوي ليست دائما ، وبصفة حاسمة ، ذات طابع صوري ، فمثلا نجد في قواعد النحو اللاتيني ان اسماء النساء والبلاد والمدن والاشجار هي مؤنثة ، ومعنى هذا انها تشير الى المحتوى ، فالتمييز بين التذكير والتأنيث امر سماعي في كل لغة اى انه متواتر الاستعمال ولا يمكن ان يوضع موضع الصورية انما تتفق على ما يصدق عليه هذا التذكير او التأنيث على كل منهما سواء بحسب العرف او الطبيعة او العلم او ما شابه ذلك ، اى اننا في حالة الاعراب النحوي نكون بحاجة الى الاستمداد من المضمون في كثير من الاحوال ، وهذا هو الذى يفرق بين الاعراب النحوي والاعراب المنطقي *

وانه ولا شك هناك اختلافات كثيرة بين هذين النوعين من الاعراب ، ولو انهما يستندان الى مقولات واحدة ، او ينطلقان من منطلق واحد وهو التقسيم المبدئي للغة هي المادة الخام التي يتناولها كل من النحوي والمنطقي

، إلا انه بينما يعضى المنطقى في صورته البحثية ، نجد النحوى لا يكاد يعضى
عينه في أكثر خطواته عن المحتوى المادى •

وتظهر هذه الحقيقة واضحة في اتجاه المنطق الى الثواب اكثر من
اتجاهه الى المتغيرات الزمانية اسنادا الى ارسطو حينما وضع المنطق كسان
يعنى ان الفكر الانسانى ينطوى على مفاهيم ازلية وان النوع الانسانى
قديم وان قوانين الفكر الاساسية وراء كل فكر انسانى ، فهناك اذن ثمة
حامل ميتافيزيقى للفكر المنطقى الارسطى على اقل تقدير ، وقد يضيق الزمان
بمستوياته المتغيرة في دائرة المنطق الصورى ، ولكننا اذا اقتربنا عن كتب
المضمون تفتح لنا عالم الزمان والمتغيرات المتلاحقة ، واذا كانت اللغة امينة
حقا على الفكر فمن ثم ينبغى ان ترصد ذبذبات هذا الفكر المتغير في الزمان،
ومن هنا اتسمت اللغة بالخاصية الكونكرتية الزمانية المشخصة ، وهذا هو
الذى يجعلها تخرج عن حدود الخاصية الصورية البحثية التى اتسم بها منطق
ارسطو ، ولكل لفظ في التركيب اللغوي وظيفه ، أو دور يؤديه ، وهذا الدور
الذى يحدد موقعه من الاعراب اللغوى ولن يتيسر ذلك كما قلنا الا اذا تجاوز
النحويون الاعراب المنطقى في اعرابهم النحوى ، بل جمعوا بين النوعين من
الاعراب ، في مفهومهم التحليل والتركيب للغة •

اذن كيف انه يمكن الاشارة الى معاني الالفاظ في الاعراب المنطقى وكذلك
في الاعراب النحوى ، فنحن مطالبون بهذا • والحقيقة التى يجب ان نشير
اليها ايضا ان المحتوى المادى الذى يعنى الدور او الوظيفة ، انما ينطوي على
بمدى اولهما البعد الاجتماعى ، ولأنهما البعد الوجدانى السيكولوجى
ولكل من هذين البعدين أهميته المطلقة في هذا المجال وليس هنا موضع
الاستطراد في هذه النقاط •

قواعد التحويل :

ان قواعد التحويل المنطقى اكثر اهمية من قواعد التكوين فهى التى
تعنى كيف يمكن ان تتحول جمل معطاء الى جمل اخرى او كيف يمكن ان
تستخرج من جمل تعتبر كمقدمات جمل اخرى مرتبطة بها ، او بمعنى اخر
تستدل على صحة جمل معينة استنادا الى جمل معينة ، فمثلا عندما نقول كل
أ هي ب ، كل ب هي ج فأننا نستدل من هاتين المقدمتين على ان كل

أ هي ج ، فأتنا اذن استخرجنا قضية من قضايا اخرى او تحولت قضايا الى قضا اخرى ، وليس يعنينا في هذا كله ماذا يمكن عليه المحتوى لكل من أ ، ب ، ج •

واذن فأتنا في عملية التحويل نحصل على نتيجة ما من مقدمات ، وهذه العملية هي الأكثر في الاعراب المنطقي ، اذ اتنا لكي نتأكد من صحة النتيجة يجب علينا ان نختبر صحة الادوار المنطقية التي يؤديها كل من الموضوع المحمول في المقدمات ومدى ارتباط الحدود فيما بينهما من الناحية الصورية • لقد تبين لنا اذن ان اى نظام للغة انما ينطوى على قواعد تكوينية وقواعد تحويلية ، مثله في ذلك مثل المنطق ، وبصحب الاعراب المنطقى للنظام اللغوى فأتنا نجد اى لغة انما تتمثل على جزأين ، الجزء الاول ، وهو تحليل القواعد التكوينية للغة ، اما الجزء الثاني فهو يبحث في القواعد التحويلية لهذه اللغة • ويبدو ان القسم الاول يكاد يقترب من النحو اما القسم الثاني التحويلي ، فإنه ينطبق على المنطق خاصة على منطق الاستدلال القياسى • ويفترض بصفة عامة ان النحو والمنطق يتمايزان كل عن الآخر ، من حيث ان النحو انما يعنى بالتعبير اللغوى ، اما المنطق فأله يعنى بمعانى الافكار والاقوال •

والحقيقة ان التطور الحديث في المنطق قد اثبت عكس هذا الكلام ، فقد اوضح ان قواعد الاستدلال يمكن التعبير عنها بدون اشارة الى المعنى، وانه يمكن التعبير عنها في اسلوب صوري بحت «رمزي» عن طريق الرياضة وهذا ما يعنى به « كارناب » وغيره من اصحاب الوضعية المنطقية • ومن ثم فهؤلاء المناطق سوف لا يعنون بالافكار او بالعمليات العقلية او بمحتواها الواقعي الا من حيث كونها سلسلة من الرموز المكتوبة او المنطوقة ، ولهذا ايضا فإن هؤلاء المناطق لا يستخدمون لفظ قضية لان القضية هنا لها دلالات من المعانى ، ويستخدمون كلمة جملة على ما فيها من غموض ، ويقول هؤلاء المناطق المحدثون ، ان هذا الاتجاه الاخير في المنطق انه لم يمد هناك اختلاف اساسى بين المنطق والنحو ، او بين القواعد التحويلية والقواعد التكوينية، فان التحويل او الاستدلال انما يعتمد فقط على الخاصية الصورية للجملة، اى على خاصيتها الاعرابية ، ولهذا فإن هؤلاء لا يستخدمون لفظ اعراب

للدلالة ، كما هو في اللغة على القواعد التكوينية وحدها ، بل على النظام الذى يجمع بين كل من القواعد التكوينية والتحويلية معا .

بين الاعراب المنطقي والاعراب النحوي

الامر الذى لاشك فيه ان المشكلة التى سنعرض لها في هذا البحث ذات بعد تاريخي واضح ، فأتنا نحاول لقاء الضؤ على الصلة بين المنطق واللغة بصفة عامة ، او النحو بصفة خاصة ، وبمعنى آخر ، نحسن نحاول التعرف على الصلة التاريخية بين المنطق والنحو ، ولما كان المنطق اسبق في الوجود من قواعد النحو واللغة العربية ، فأتنا نضع فرضا اوليا نحاول التحقق من صحته سواء باستخدام النهج التاريخي المقارن ، او باستخدام منهج التحليل الباطنى للنصوص .

والصلة بين بحثنا وعقريّة « سيويه » في النحو صلة واضحة لاحتاج الى تدليل ، ونحن وان كنا نؤثر ان تتجه مسارات البحث وجهة عامة ، بحيث تغطى النحو العربي منذ ابي الاسود الدؤلي مارا ومنطلقا الى من بعده من النحاة والمفكرين ، الا ان شمول هذا البحث في هذا الموضوع لا يمكن بحال ان لا يضيّع عقريّة « سيويه » في النحو ومجهوده العظيم في مكان البؤرة في هذا العمل ، بحيث تلتقي عنده مسارات الاصالّة والابداع في هـذا المجال .

بين تصنيفات المناطقة وتصنيفات النحاة :

نحن نعرف ان المنطق هو العلم الذى يبحث في قوانين الفكرة تلك القوانين التى تقيس به الصحيح من الفاسد في الافكار ، وقد قسم المناطقة مباحثهم الى ثلاثة :

- اولا — مبحث التصورات .
- ثانيا — مبحث التصديقات .
- ثالثا — مبحث الاستدلال .

واذا تناولنا تصنيفات النحاة وجدنا انها تنصب على القسمين الاولين من اقسام المنطق ، وهما مبحث التصورات ومبحث التصديقات . ولكن اصحاب اللغة والنحو ينظرون الى هذين المبحثين نظرة اخرى ، اوهم يعالجون هذين المبحثين بصورة تتفق مع مجارى البحث في هذه العلوم العربية .

مبحث التصورات :

يتناول المنطقة في هذا المبحث الالفاظ ودلالاتها وانواعها ، ثم التعريف . ويدل تمسك المنطقة بادخال مبحث الالفاظ في المنطق على اعترافهم المضمنى بالصلة الوثيقة بين الفكر واللغة ، اى بين البحث العقلى والبحث اللغوى ، من حيث ان اللغة هي اداة التعبير عن افكارنا وهي الوسيطة واداة التفاهم بين افراد الجنس البشرى ، وكذلك فهي الوسيط المحسوس الذى يترجم افكارنا عن الاشياء الخارجية بنسق ، هو في حقيقة امره بين الكونكرتي الملموس والعقلى المجرد ، فاللغة تعبير يربط بين المحسوس وفكرنا عنه ، وكلما اوغلنا في التجريد العقلى وابتعدنا عن المحسوس ، كلما ازداد غموض اللغة وابهامها ، وهذا نصادفه في التفكير الميتافيزيقى المجرد ، وهذا هو السبب كما سنرى لدى المنطقة في استخدام لغة الرمز بدلا من اللغة المألوفة المعتادة .

وعلى اية حال فان المنطقة انما يدرسون الالفاظ من حيث دلالاتها على التفكير لامن حيث خضوعها او عدم خضوعها للنحو والصرف والبلاغة . وعلى هذا فان مطلب الوضوح والدقة في الفكر لا يتحقق الا اذا توخينا الوضوح في اداة التعبير اى اللغة ومن ثم كان خير ملجأ يتجه اليه المنطقة المعاصرون هو استخدام الرمز او الرياضة ، حتى لا تشكل التعبيرات اللغوية عائقا في مواجهة الوضوح اللغوى ، اما اذا تمسكنا باستخدام اللغة العربية او اللغات الاخرى بوضعها اللغوي اى مستبعدين الرموز سواء اكانت رياضية او غير رياضية - فأتنا يجب ان نبدأ دراسات التكوينات المنطقية الاولى في نفس الوقت مع دراسة التكوينات اللغوية بحيث لا يمكن ان تنفصل دراسة النحو واللغة عن دراسة المنطق مادام الفكر لا يمكن ان يفصل بأى حال من الاحوال ، وكما يقول القدماء « النحو منطق والمنطق نحو بصورة ما » . وهذا ، ماقل عنه الكثيرون من الباحثين في النحو العربى من المعاصرين ، ويجدر بنا ان نتبنى في هذا الصدد اصحاب الوضعية المنطقية عند فجنستين وكارناب^(١) في الموازنة والتقريب بين كل من الاعراب المنطقى والاعراب اللغوى ، على الرغم من ان دعاة الوضعية المنطقية قد اتجهوا الى استخدام الرموز في قضاياهم في الاستدلالات المنطقية .

(1) Carnap, philosophy and logical syntax, London, 1935.

مباحث الالفاظ

وليس مبحث التصورات في المنطق سوى مبحث الالفاظ ، فكل لفظ انما يقابله تصور في الذهن وقد قسم المناطقة اللفظ الى مفرد ومركب، والمفرد اما اسم او كلمة او اداة ، واما النحاة فقد قسموا الكلمة الى اسم وفعل وحرف ، فليست الكلمة عند المناطقة سوى الفعل عند النحاة ، واما الحرف عند النحاة فهو الاداة عند المنطقيين ولا فرق مطلقا بين محتوى هذه التقسيمات ، وكذلك نجد اقسام الاسم عند المناطقة تكاد تتطابق مع اقسامها عند النحاة واصحاب اللغة فمنها ما يدل على معنى واحد ، مثل اسم العلم الذي يدل على شيء معين وكذلك هناك ما يدل على معنى واحد يشترك فيه افراد كثيرون مثل انسان ، والاسم كذلك قد ينطوي على اكثر من معنى واحد مثل الاسم المشترك كلفظ العين الباصرة والعين الجارية ، وقد يستخدم في مجال اللغة والبيان فيما يسمى بالتورية ، وهناك الاسم كاستخدام الالفاظ في غير ما وضعت له . وهنا نجد تأثير اسلوب القياس اللغوي في عملية النقل^(١) فالاستخدام المجازي او الاستعاري للالفاظ ، كان يقال فلان اسد ويعنى في اللغة بهذا النوع من الالفاظ في علوم البيان اللغوية .

وهناك تقسيمات اخرى منطقية للالفاظ استعارها اللغويون ، كتقسيم الاسم الى اسم ذات واسم معنى ، وكلى وجزئى ، والفرقة بين الاسم الكلى واسماء الجموع ، والبحث في هذا كله انما حدث بتأثير من المنطق . وكذلك النظر في المحصل والمعدول اي المثبت والمنفى ، وتقابل القضايا كان له تأثير في فهم النحاة بعملية النفى ، وكذلك الدور الذى تلعبه النواسخ في مجال اللغة . اما المطلق والنسبي في المنطق فهو من الناحية اللغوية ينصب على مبحث المضاف والمضاف اليه .

واذا حصرنا مباحث اهل النحو لجدها جميعا تتفرع من مباحث منطقية الى الحد الذى يلتزم فيه الحدود الصورية ، ولكنها غالبا ما تتوغل في الجانِب

(١) كما تستخدم بعض الالفاظ مثل الفاعل والمفعول في النحو ولم تكن لها قبل نشأة النحو هذه الصفة وكذلك معنى الحج ، فهي لا تتضمن لغويا الحج الى قلة وغيرها ولكننا نقلناها من معناها اللغوي الاصطلاحي الجديد .

المادى او جانب المحتوى اللغوى فتبعد عن الصورة كما هو الحال في مباحث التذكير والتأنيث والتمييز والحال •

وبلاحظ ان النحويين العرب لم يستفيدوا من مباحث الصفات في المنطق وهو المبحث الذى عرف باسم مبحث الكليات ، اى الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام ، وهذه الكليات هى التى تحدد نوع المحل اى الطريقة التى يحصل بها المحمول على الموضوع ، وربما كان القائمون بارجاع المباحث النحوية واللغوية الى امرين ، المسند والمسند اليه ، ربما كان في امكان هؤلاء ان يحددوا معاني الجمل ، اى معاني المسند اليه وهو ما يعبر عنه بلفظ الصفة في النحو غالب الاحايين على ان اتجاه النحاة الى فكرة العامل ، انما يقترب من القول بالمسند والمسند اليه مع اختلاف بينهما في درجة التعقيد والعموض •

والله لما تجدر الاشارة اليه ، ان ثمة عوامل لا منطقية تحكم اللغة بصفة عامة وذلك كراسب من رواسب الاصل السماعي للغة فنحن في اللغة العربية نقول انه يرفع المبتدأ لتجرده من الناصب او الجار او الابتداء ، وذلك لعامل معنى ، ونحن تساءل بدورنا ما هو هذا العامل المعنوى الذى ربط الصفة بعذرية الكلمة ، او بأعلى فاعلية لها لاتوجد اى دلالة منطقية تسمح بتقديم الرفع على النصب والجر وحتى ليرجعنا الى تحليل الصوتيات فأتنا نجد الصوتيات اللغوية تقرر ان السكون والفتحة اقرب الى سهولة النطق بالضم ، وهذا يصدق على اللغات كلها ، وعلى هذا فأساس عملية الاعراب اساس لا منطقي من حيث الشكل وليس الوظيفة او الدور اولا ، ونو ان الشكل لا ينفصل عن الوظيفة فأتنا مضطرون دائما الى استعراض المحتوى والدلالة المعنوية لتقرير المراكز والادوار للافاظ في اى جملة او قضية •

واللفظ المركب في المنطق قسمان : تام وناقص ، والتام منه ماهو خبرى ومنه ماهو انشائي ، خبرى مثل « المغناطيس يجذب الحديد » والانشائي مثل « ما احسن السماء » ، « ليتني كنت ترابا » ويدخل تحت صور الانشائي الاستفهام والتعجب والتمنى • اما الناقص فهو قسمان : تهيدى ، وغير تهيدى ، والقسم الاول ما كان فيه الجزء الثانى قيذا على الاول مثل « نهر النيل » وهنا يدخل فيه من الناحية اللغوية المضاف والمضاف اليه ، والصفة

على الموصوف • اما المركب الناقص غير التعبيرى مثل « في البيت » نجد اسما مع اداة ، او كلمة « فعلا » مع اداة وهو ما يسمى بشبهة الجملة في اللفظة •

ما الذى يعنيه المناطقة بالمركب التام ؟ هم يقولون : هو الذى يفيد اضافة يحسن السكوت عليها ، ويقول اصحاب اللغة ان هذا هو المقصود من الجملة ، وهى التى تفيد معنى ما •

واذا حللنا اتجاه المناطقة والنحاة معا نجد تطابقا تاما ، فالمقصود من القائدة من الجملة عند النحويين هو المقصود تاما من صحة حمل المحول على الموضوع عند المناطقة في القضية او الحكم ، ولكى تتحقق هذه القائدة يتطلب ذلك تحقيق شروط يحددها المنطق ويحتذيها دون ان يتعرض لخصرها وهذه الشروط هى :-

(١) ان تفيد الجملة او الحكم معنى الوجود في مجال انتشار معين •

(٢) ان ينطبق هذا المعنى على طرفيها معا •

(٣) ان تكون هناك رابطة تجمع بين الطرفين •

وهكذا نجد ان تحليل الجملة المفيدة عند النحاة واللغويين كان لا بد ان يلتزم بقواعد المنطق سواء ادراك ذلك النحاة ام لم يدركوا •

القياس اللغوي وصلته بالمفهوم والمصادق :

يذهب المناطقة ان لكل حد او لفظ ناحيتين ، ناحية مفهومية وناحية ما صدقية ونعنى بالمفهوم مجموع الصفات المشتركة التى ينطبق على الافراد الذين يدخلون تحت هذا اللفظ ، اما الما صدق فهو هؤلاء الافراد انفسهم الذين تنطبق عليهم الصفات التى اشرنا اليها •

ونحن في عملية القياس اللغوى في قسم منه ، انما نحاول توسيع دائرة الماصدق لاقفاذ سماعة قديمة بناء على اشتراك الافراد الجدد في صفة مجازية يجعلها الاسم الاول فمثلا اشار القرآن في سورة يوسف الى كلمة « السيارة » وهم المرتحون او السائرون من مكان الى مكان على ارجلهم او على ظهور الابل ، لم يكن مفهوم هذه الكلمة في العصر القديم يحتل اكثر من هذا الماصدق المشار اليه ، ولكننا بعد اختراع « الاتومبيل » وجدنا

انه يمكن ان ينطبق عليه مفهوم كلمة سيارة ، نظرا لوجود اساس او علة مشتركة بين هذا الاختراع الجديد وبين مفهوم اللفظ في العصر القديم ، ولذلك وسعنا ماصدق لفظ سيارة وادخلنا فيه هذه الالة المستخدمة وهي « الاتومبيل » وهذه النقطة بالذات تحتاج الى ابحاث مستفيضة من هذه الزاوية التي تتحدد لها مسارا في هذا البحث لتكون منطلقا وهي ان القياس اللغوى وربما تكون بعض وجوه القياس الفقهي انما تستند اساسا الى تحريك ما صدقات الالفاظ والحدود انطلاقا من صفات مشتركة مفهومة في هذه الحدود .

الخلاصة

لقد ادت بنا الدراسة التاريخية في القسم الاول وكذلك الدراسة الموضوعية المقارنة في القسم الثاني من هذا البحث الى اثبات الصلة الوثيقة بين المنطق والنحو من حيث ان النحو وتليفته ضبط اللغة ، واللغة هي اداة التعبير عن افكارنا واما المنطق فهو الذى يضع القواعد المحكم بالصواب او بالخطأ على ما يصدر عنا من فكر معبر عنه باللغة فلا يمكن ان تكون اللغة وضبطها النحوى بمعزل عن الفكر الذى يحكمه المنطق اذ انه كما رأينا تستحيل التصورات في المنطق في اللغة وكذلك الاحكام والفضايا الى جمل في اللغة وبينما يقف المنطقى عند الحدود الصورية في معابرته للفكر نجد اللغوى رغم اتجاهه الصورى (في نطاق ضيق ولا سيما من الناحية القياسية) نجده يلتزم بالاضافة الى هذا المضمون من حيث انه يضع نصب عينه الدور او الوظيفة التى يؤديها المفرد او التركيب اللغوى ويتحدد الضبط النحوى لهذه التكوينات اللغوية بحسب ما تؤديه من وظيفة او فاعلية في سياق الكلام .

ومن هذا كله يتضح لنا كما المحنا في القسم الاول من هذه الدراسة انه من الضرورى ان نعيد صياغة النحو واللغة ومباحثها وان ندمج هذه المباحث في مباحث المنطق حتى يستقيم التعبير عن الفكر وينتهي الغموض في اللغة .



الدليل الوجودي عند الفارابي وأثره في فلسفته الطبيعية

د . محمد ياسين عريبي - ليبيا

لقد درج بعض الباحثين في المشرق والمغرب على وصف الفلسفة الإسلامية بأنها افلوطينية الجوهر مشائية بالعرض وفصلوا بينها وبين علم الكلام ، ونحن بدورنا نؤمن بأن الفلسفة لا تنفك عند تيسار أجدى بل هي تركيب فكري يتطور من خلال الصراع المستمر بين المذاهب الفلسفية والتلاحم بين الفلسفة اليونانية وعلم الكلام هو السنن تولدت عنه وحدة الفكر الفلسفي عند الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم . وسنتناول في بحثنا هذا نمودجا يمثل الصراع والتركيب بين علم الكلام والفلسفة اليونانية وهذا النمودج هو الدليل الوجودي عند الفارابي وأثره في فلسفته الطبيعية ، وما نعينه بالدليل الوجودي برهان الفارابي على التوحيد بين الذات والصفات بواجب الوجود وبالأخرى التوحيد بين ماهيته ووجوده . وإذا كان هذا الدليل ينسب الى القديس ائسلم ومن بعده ديكرات فان محمد فخرى الدين الرازي في كتابه « المباحث الشرقية » يرد اشتقاق الوجود من مفهوم

واجب الوجود الى تعليقات الفارابي ومباحثات ابن سينا . ويقدم لنا فخر الدين الرازي البرهان الرياضي المشهور الذى يستند اليه ديكارت في تأملاته وهو ان الوجود يلزم عن ماهية واجب الوجود كما يلزم عن مفهوم المثلث مساواة زواياه القائمتين .

واذا كان قد الدليل الوجودى ينسب الى هيون وكانسط فأنتمنا نلاحظ تطابقا بين نقد الغزالي وكانط لهذا الدليل في كتابيهما قد العقل المحض وتهافت الفلاسفة حيث ان كليهما يلتقيان حول الاساس لهذا النقد وهو ان الوجود ليس محمولا يشق من المفهوم ويوضح السهروردى قد هذا الدليل في كتابه التلويحات حيث يرى ان لزوم الوجود بمفهوم واجب الوجود يختلف عن لزوم مساواة المثلث لقائمتين .

واذا ماعدنا الى الفارابي فأننا نجد يستند في بنائه لهذا الدليل على لبنات استعارها من توحيد المعتزلة بين الصفات والذات وبرهن عليها خلال منطق ارسطو خاصة مبدأ الذاتية وعدم التناقض اما العلاقة بين هذا الدليل والعلوم الطبيعية فإنه يحددها من خلال نظرية الفيض الافلوطينية .

وقد كانت الفلسفة اليونانية اجمالا تؤمن بحتمية القوانين الطبيعية في العالم العلوى بينما ترد قوانين الطبيعة على هذه الارض الى الصدفة ، وقد ادرك الفارابي خطأ هذا التصور فقام يناهض هذا الاتجاه ووضع نظرية تثبت حتمية القوانين الطبيعية في العالم العلوى والسفلى وضمنها في نظرية الصدور المستعارة من الفلسفة اليونانية . واذا كان المعتزلة قد وصلوا الى القول في حتمية القوانين الطبيعية فأنهم لم يصاوا الى ذلك الى مبدأ السبب الكافي الذي يرتبط ارتباطا مباشرا عند الغائية ففي مذهبهم ان العالم خلق على الصورة التي هو عليها وفي الوقت الذى خلق فيه حسب مبدأ الاصلح وبهذا تكون كل القوانين الطبيعية مسببة ومقتنة على الوجه التي هي عليه .

اما الفارابي فقد ذهب يلتزم اساسا منطقيا لمبدأ السبب يختلف عن مبدأ الاصلح الغائي فرد مبدأ الى مبدأ الذاتية وذلك ليصير على القوانين الطبيعية صيغة الظروف المنطقية كما هو جار في قوانين العلوم الصورية وسبق ديكارت روى الفيزيقيا الى المينافيزيقية ، ومنذ ذلك التاريخ اخذت القوانين الطبيعية تدرس في عين الاعتبار وتعددت النظريات والمذاهب حول ماذا كانت تلك القوانين حتمية او احتمالية وفي هذه المعالجة قسم حديثنا الى ثلاثة اقسام يتناول القسم الاول علاقة في دليل الوجود بعلم الكلام وفي الثاني تتناول علاقة هذا الدليل في منطق ارسطو وفي القسم الثالث تتناول علاقة هذا الدليل بنظرية الفيض .

اولا : - الدليل الوجودي وعلم الكلام

اقسم علماء الكلام بخصوص التوحيد بين الذات والصفات الى ثلاثة اتجاهات رئيسية الاتجاه الاول وهو الذي يثبت صفات ازلية زائدة عن الذات وهؤلاء هم غالبية الاشاعرة واهل السنة واتجاه يثبت ان الصفات هي عين الذات وهؤلاء هم غالبية المعتزلة واتجاه ثالث يعبر عن الصفات بالحوال اى بمعنى انها لاهي عين الذات ولاهي غيرها ومفهوم الحوال هو الذي عبر عنه سكوسكس ، وتطور هذا المفهوم فيما بعد على يد كانط خاصة في نظرية عن المقولات والحساسية .

وقد رفض الفارابي الاتجاه الاول والثالث واخذ بالاتجاه الثاني فوحد بين الصفات والذات من حيث انه رد كل صفات واجب الوجود الى العلم ثم رد صفة العلم الى الذات والوجود وهكذا يكون واجب الوجود بما له من صفات ذاتا واحدة غير متعددة اذ ان اثباته عين ذاته وحينما نقول ذات واحدة يعني مفهوم الوحدة صفة زائدة عن ذات الواجب بل يؤكد الفارابي في مدينته الفاضلة على ان وحدة واجب الوجود ليست شيئا سوى وجوده الخاص الذي يتميز به

عن غيره فيقول بهذا الصدد واصفا السبب الاول فان وجوده الذي به بنحاز عما سواه من الموجودات لا يمكن ان يكون غير الذي هو به في ذاته موجود ، فبذلك يكون انحيازه عن ما سواه توحده في ذاته وان احد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي ينحاز به كل موجود عما سواه وهذا المعنى من معاني الواحد يساوق الموجود الاول ، ص ٩ •

ومجمل القول ان الفارابي تناول تحليل التوحيد بين الصفات والذات في زاوية منطق ارسطو وبرز عن هذا التحليل تيجتان رئيسيتان الاولى وتتمركز بالقول في ان ماهية واجب الوجود بسيطة غير مركبة ونحن نعلم جيدا ان مفهوم الماهية غير المركبة هو الذي لعب دورا رئيسيا في ردود ديكارت على الاعتراضات الموجهة للدليل الوجودي وتمثل النتيجة الثانية في التوحيد بين ماهية الواجب وجوده من حيث ان هذا يمثل الدليل الانطولوجي نفسه •

ثانيا - الدليل الوجودي ومنطق ارسطو :

يلخص الفارابي هذا الدليل في عيون المسائل قائلا « فواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال » وما يعنيه الفارابي هو ان مفهوم ضروري الوجود يتضمن الوجود كصيغة وتعبير ديكارت ان مفهوم الكامل يتضمن بالضرورة كل صفات الكمال التي من بينها الوجود ويستند الفارابي في هذا الدليل الى مبدأ عدم التناقض ان قولنا « واجب الوجود غير قادر » يؤدي الى التناقض فكان قولنا واجب الوجود موجود متناقض وتعبير كافط يرى الفارابي ان القضية (واجب الوجود موجود قضية تحليلية فتصوري الواجب الوجود ويتضمن الوجود • واذا كانت زوايا مثلث حسب الهندسة الاقليدية تساوي ١٨٠ بالضرورة فان مفهوم الواجب يلزم عند الضرورة ان يكون موجودا •

ولا نريد ان ندخل في تفاصيل الصراع حول القضية من حيث انها
تحليلية ام تركيبية

ثالثا - علاقة المليل الوجودي بنظرية الفيض :-

يواصل الفارابي تحليله لمفهوم واجب الوجود وينتهي الى القول بان
الوجود او السبب الاول « يرى من جميع انحاء النقص » اي انه العلة
التامة او الكافية

وما تعنيه العلة التامة هو المعلول يصاحب العلة دون تقديم او تأخير . ويقابل
العلة المشروطة وهى التى يتوقف وجود معلولها على احتمال شروطها ، وقد
وجد الفارابي في نظرية الفيض البرهان على العلة التامة فيقوله في المدينة
الفاضلة « متى وجد للاول الوجود الذى خوله لزم ضرورة أن يورد عنه
سائر الموجودات ووجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده
لوجود شيء اخر » .

وقد نتج عن تحليل الفارابي للعلة التامة القول بحدوث العالم في الازل
والقول بحتمية القوانين الطبيعية .. وحدوث العالم في الازل عند الفارابي
يختلف عن قول ارسطو بقدوم العالم ويختلف في نفس الوقت عن اراء المتعلمين
المتعلقة بحدوث العالم . فالفارابي ومن بعده ابن سينا يذهبان الى القول
بالحدوث الذاتى مقابل الحدوث الزمانى كحل لاشكال ازلية العالم .

ويعتبر برهان الفارابي على حتمية القوانين الطبيعية بداية التاريخ
الفكر البشرى لتطوير المذاهب والنظريات المتعلقة بالفلسفة الطبيعية وقد تبني
ابن سينا فيما بعد هذه النظرية ويمكن القول بان ابن سينا اكمل مبادء
الفارابي فيما يتعلق بقانون الحتمية بحيث اصبحت نظرية الحتمية متكاملة
تفسر المعرفة والوجود بالنسبة للقوانين الطبيعية . الا ان متكلمي الاشاعرة
هاجموا هذه النظرية ورفضوا حتمية القوانين الطبيعية وقد استطاع رائدهم
الغزالي ان يثبت في كتابه « تهافت الفلاسفة » ان الاقتران بين هذه العلة
والمعلول ليس ضروريا ضرورة منطقية ، ولا يمكن اثبات هذه الضرورة عن

طريق مبدأ التناقض فليست العلة هي المعلول وليس المعلول هو العلة • ولا يتضمن بقي أحدهما بقي الآخر أو وجود أحدهما وجود للآخر

ولم يقف الغزالي عند هذا النقد فحسب بل وضع نظرية موازية لنظرية الفلاسفة يفسر قوانين الطبيعة فقابل المعرفة الضرورية بمبدأ العادة والاعتقاد وقابل قانون الحتمية بقانون الاحتمال ، كما وضع ما سماه بالقياس الخفي (قياس كتمثيل) مقابلا بذلك القياس المنطقي • • وفصل بين العلوم التجريبية والصورية • وكل هذا يحتاج الى شرح طويل لامجال اليه الان •

اما في الفكر الاوربي الحديث فنجد ان الظاهرة تتكرر حيث ان فريقا يؤيد الحتمية واخر يؤيد الاحتمالية فمثلا نجد ان كلا من فولف وبابوجارتن يشق مبدأ العلة من مبدأ عدم التناقض ، اما لينبتره فانه فصل بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ الطبيعة وقد جعل المبدأ الاساس الذي تقوم عليه العلوم الرياضية وجعل المبدأ الثاني اساس العلوم الطبيعية اما هيوم فقد رفض حتمية القوانين وذهب مثل الغزالي الى القول باحتمالية هذه القوانين وقد حاول ان يضع نظرية جديدة تفسر ضرورة القوانين مستندا الى منطق غير المنطق الصوري •

ولم يقف الصراع الفكري حول القوانين الطبيعية عند الفلسفة الجديدة بل امتد الى الفلسفات المعاصرة كما هو الحال في الوضعية المنطقية •

وفي ختام هذا المقال احب ان ابين ان هذه دراسة اولية لهذا الموضوع تحتاج من الباحثين الى توسيع ومزيد استطلاع والسلام عليكم ورحمة الله •

المدينة الفاضلة وجمهورية افلاطون

الدكتور حسن سوشيتيس - يوغسلافيا

الفلسفة واحدة • ومنذ قديم الزمان كانت تتعرض لمسائل الانسان الاساسية في الشرق والغرب في الصين القديمة وبلاد فارس ، كما كان الامر نفسه في المشرق والمغرب العربيين •

واذا كان العالم المعاصر متحدا اكثر من أي وقت مضى فانه يتحتم عليه أيضا أن يبنى على هذا المستوى من الاتحاد موقفه اتجاه الفلسفة في انحاء العالم ، ذلك الموقف الذي سيتمكن فيه أن يحصل كل مفكر على مكانه الصحيح بغض النظر متى عاش وفي اي وسط كان • وقد ظلم المشرق في هذا الميدان • وهذا ملاحظه ديسن بحق بأنه يتحتم علينا ان نرد له الدين • كذلك نرى ان أوروبا لم تعمل في هذا المجال قدرا كافيا حتى الان ، الا ما فعله في بعض الاحيان بعض المستشرقين البارزين ويبدو هذا الظلم واضحا فيما يتعلق بالفلسفة الاسلامية • ولذلك نرى أن يكون الواجب الاول الذي يتحمله العلماء الاوربيون والباحثون فيها هو أن يتعرفوا على تيارات الحضارة الاسلامية أكثر مما فعلوا حتى الان • لالكي ينزلوا التكبر الاوربي الى مكانه الصحيح فحسب ، وانما لكي يصبحوا اكثر غنى ، وليتأكدوا

بأنفسهم كيف كانت بعض الآراء المعاصرة « معاصرة » وابتكاره أيضا منذ زمن بعيد . وعلى سبيل المثال من حقنا ان نتساءل : أكان يمكن ان يظل علم الاجتماع الاوربي طريقه بهذا الشكل لو كان قد تعرف على ابن خلدون ومؤلفه الرائع في الوقت المناسب ؟ وايضا لو كانت مقدمته منتشرة في اوربا في اواسط القرن الماضي ، لكان لعلم الاجتماع اتجاهات غير ماكانت عليه ولو كانت تلك الاتجاهات اكثر اتجاها ايضا . وعلى نفس هذا القرار كانت في الماضي ومازالت فيما يخص الفارابي ايضا . فالمؤلفات لم تزل تظهر باللغات الاوربية في ميادين الفلسفة الميتافيزيقية ، والاجتماع والسياسة وذلك دون ذكر اسم هذا المفكر ولو على الهامش . اما ان تكون هناك تحليلات لاعماله بشيء من العمق والسعة فلا حديث عنهما اطلاقا . باستثناء بعض المستشرقين الشرفاء الذين القوا عددا من الدراسات البارزة ، في هذا الميدان . ومن الضروري ان يتخطى الباحث نقطة الحدود اذا اردنا ان تصبح النتائج التي توصل اليها المستشرقون ملكا للعلوم الاخرى وخاصة الفلسفة والاجتماع والسياسة ، حتى ذلك الحين سيكون التنبيه ضروريا ان ترد اوربا دينها للشرق .

ان عنوان موضوعنا « المدينة الفاضلة وجمهورية افلاطون » يحدد بطريقه ما تحليلنا هذا . وتتطلب هذه الطريقة عاديا ايجاد خصائص مشتركة، وذلك لكي يستنتج من هذا التحليل النتائج التي تدل على اهمية المفكرين واعمالهم ، وسنسير في هذا التحليل بطريقة معاكسة . محاولين بذلك اولا ان نشير الى فروق بين هذين المفكرين ، كما يجب علينا في هذا الصدد التعرض الى مايربط بينهما حقا ، وأول مايجب التعرض له البعد الزماني والمكاني بينهما وكذلك لما يبدو مشتركا بينهما . فالزمن الذي عاش فيه افلاطون كان يضع أسئلة اخرى كان لا بد من الاجابة عليها . وكان لافلاطون في تفكيره صورة واقعية لاحوال الدولة اليونانية التي كانت بالنسبة للامبراطورية العربية دويلات بمعنى الكلمة . ولنتذكر ان عدد السكان في

الدولة الاثينية لم يتعد أربعمائة الف نسمة ٤٠٠/٠٠٠ ، مما لا يقارن ولو في المدن الكبيرة في اوج السلطان العربي . لذا لم تكن المدينة التي يتحدث عنها الفارابي محددة مكانيا مثلما كانت عند افلاطون . ومن هنا كان يتحتم على الفارابي ان يوسع حدود دراسته المدنية ليصل الى ذلك الذي لم يصل اليه افلاطون . وقد وصل الفارابي ووضع فرقا بين الدولة والمجتمع .

وعلى سبيل المثال فان هذا الفرق أصبح واضحا عند ابن خلدون ولكنه على أي حال عندما نخص بالامر العلاقة بين أفلاطون والفارابي فان ذلك يبدو مهما . ويتحدث الفارابي مبتدئا من ضرورة الاتحادات . فالتعاون من خصائص المجتمعات التي يقسمها الى ثلاث مجموعات : الكبرى والوسطى والصغرى ، قبل ان يتحدث عن المدينة حيث يقول : « ولهذا أكثر اشخاص الانسان فحصلوا في المروقة من الارض فحدثت فيها الاجتماعات الانسانية ، فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة . والكاملة ثلاث : عظمى ووسطى وصغرى ، فالعظمى الاجتماعات كلها المعمورة (ملاحظة حسن سوشيتشر) وفي الواقع هذا هو الاهم بأنه يتحدث عن المجتمع بأوسع معنى اي في المقاييس العالمية . وقد نجد هنا كلمة عن مقياس هام لتجرد المجتمع والاجتماع . ويمتبر البوليس أي المدينة عند الفارابي جزء من الامة وذلك هو الجزء الاصغر حيث يقول « ٠٠٠ الصغرى مدينة في جزء من مسكن امة (٢) » . فكما تكون تكون المدينة جزء من الامة كلها ، فان الشعب يكون جزء من الانسانية جمعاء ، حيث يقول « ٠٠ والمدينة جزء مسكن امة ، والامة جزء جملة اهل المعمورة » (٣) .

وقد يتحدث الفارابي عن اتحاد المدن في الكلية الشعبية ، والكليات الشعبية في الوحدة العالمية الكبرى .

١ - الفارابي اراد اهل المدينة الفاضلة/بيروت ١٩٥٥\ ص ٨١-٨٣

ويعني ان يكون في خاطرنا على الرغم من اختلاف النظر الى الدولة او المجتمع انه مما يهنا بالنسبة لكلا المفكرين ذلك ان فلسفتها السياسية تحتوى جزء لا يتجزء من نظريتهما الفلسفية . ومنفصلا عن ذلك هل يكون الحديث عن الدولة او المجتمع ككل ؟ . لان افلاطون والفارابي في العالم المثالي ، وجود المثل ، العام والخاص ، اي مثل الخير الذي يحتوي على الحق والعدالة والجمال والسعادة لان معرفتهما بالنسبة لكلا المفكرين تعتبر قمة السعادة . ولكليهما تعتبر العدالة مثل الخير مطبقا لكلا المفكرين تعتبر قمة السعادة . نظام اجتماع عد الفارابي . وهذا هو السرط للوصول الى السعادة . ومن الضروري عند النظر الى العلاقة بين افلاطون والفارابي ان يؤخذ في الاعتبار بأنه كان امام الفارابي مؤلف افلاطون مطبقا في افلاطونية الجديدة وحتى لو لم يكن الامر كذلك فان تأثير الافلاطونية الجديدة على المفكرين العرب قد كان قويا بدرجة ان قراءة افلاطون تكاد ان تكون دائما بمساعدة الافلاطونية الجديدة . وفي ولهم ان يوفقوا بين الافلاطونية الجديدة ، والاسلام وقد حاول المفكرون العرب كل واحد منهم بطريقته الخاصة تطبيق نظام (Katigorya) . والفرق عند افلاطون الذي كان عنده مثل الخير شيئا مستقلا فقد كان هنالك فعل الانبثاق او الفيض .

وفي الحقيقة ان الفرق في نقطة البداية بين هذين المفكرين تشير الى الفروق الهامة والجديدة بالاعتبارات الاجتماعية المعروفة والتي اشترطت هذين النوعين من الفكر . ويبدأ افلاطون من مثل العدالة . اذ انه يبدأ من الفكر الذي وجد تطبيقه الى تقسيم الطبقات الفعلية المعين في الدولة التي تنفذ فيها كل طبقة واجباتها ، وكل فرد واجباته . ويبدأ الفارابي من النظام الكوني اذ انه يبدأ من الخالق (الباري) حيث يخرج من الطبيعة كل شيء الحي وغير الحي (الميت) . ومن هنا لا تفاجئنا الحقيقة التي تدل بأن الجزء

٤ - المكان نفسه . ص ٨٢

٣ - المكان نفسه . ص ٨٢

الأكبر من مؤلفه هذا يعالج المسائل الميتافيزيقية وبحثه عن الوجود الأول حتى اجزاء النفس المفكرة وحتى النبوة • ويذهب الفارابي بعد ذلك الى تحليل اسباب الاتحاد الانساني • وليس غريبا ان الجزء الاصغر منه يعالج على الخصوص المشاكل الاجتماعية والسياسية • اذ لم تعد الكلمة عن المدينة الفاضلة فحسب وانما عن اراء اهل هذه المدينة وكذا يمكن القول بحق ان الفارابي يذهب من الالهية الى الفلسفة بينما (فعل) افلاطون العكس تماما •

وقد كتب الجزء الأكبر من مؤلف الفارابي بأسلوب بارمنيد Parmenid لأفلاطون • واذا حدد الفارابي الاطار الذي يجب على كل من المجتمع والدولة والمدينة ان يجد مكانه فقد وصل الى النتيجة التي تدل على ان كل ما هو موجود لابد ان يكون له عمل • فعلى هذا الاساس يكون عمل كل فرد وكل طبقة محددا للغاية داخل المجتمع الذي ينتمون اليه • اذا لقد بدىء هنا من الخلفية الالهية والفلسفية التي كانت قد نبتت في الوسط بين الحضارى والتاريخي الاسلاميين • ومن هذا النظام الميتافيزيقي الالهوي استنتج الفارابي نظريته الاجتماعية والسياسية • ولذلك كان استنتاجه الفلسفي اكثر شدة والنظام اكثر متانة مما هو في كل دولة • والى اي درجة وضع الاساس العربي الاسلامي لاراء الفارابي خاصة تلك على الحقيقة باله لا يتحدث عن اي نوع من الشيوعية ، وخاصة بما يخص النساء • ان شكل نظام مدينة الفارابي لا يضع سؤالا عن الشيوعية حتى ولو كانت ارسطوقراطية كما صورها أفلاطون • ولم يكن ذلك صفة اذا كان امام الفارابي نظام كامل للقيم والعلاقات التي تطورت في العالم العربي الاسلامي النظام الذي كان بطريقة مابداية لدراسات الفارابي في تقدمه للمجتمع من الاشكال الواقعية للسلطة الملكية ، مثلما فعل افلاطون • ولذلك لم تكن الاشكال التي يدرسها مرتبطة بالبحث عن حاملي السلطة بل كانت مرتبطة بتصرفات اهل المدينة جميعا •

ولو قمنا بدراسات اعمق قليلا لظهرت لنا من المؤكد انه لم توجد سلسلة من الفروق بين دولة افلاطون ومدينة الفارابي . ولكن هذا الامر يتخطى اطار هذا البحث . ولذلك سوف نذكر وفي الواقع ، فانه كان امام الفارابي بخلاف افلاطون صورة تاريخية كاملة للملك الامثل هي تتمثل في الخلفاء الراشدين الاربعة الذين يعتبرون بالنسبة للكثير من المفكرين العرب الاسلاميين كما يعتبرون الان مثلا لايمكن الوصول اليه . وأفضل ما يظهر ذلك واضحا هو حديث الفارابي عن الصفات التي لابد ان يتمتع بها الملك . وتلك الخصائص تتطابق تماما بما هو معبر عنها في الاسلام ذاته .

الخليفة بذاته ملك فيلسوف ولذلك فان الفارابي ، لم يكن في حاجة الى بحث طويل عن فكرة الدولة الفاضلة حيث انه وجد لمعظم أفكاره افتراضات في الشريعة والفلسفة الاسلامية والالوهية والفكر السياسي عموما . استنادا الى ذلك فمن المفهوم بانه لافرق لدى الفارابي بين طبقة السلاطين (الحكام) ، والفلاسفة كما هو الشأن لدى افلاطون . لابد من الذكر هنا انه كان وضع الفرد في العالم العربي مختلف بدرجة كبيرة مما كان عليه الامر في اليونان في عهد افلاطون . لقد كان للعرب آن ذلك في حرياتهم علاقات منظمة قانونية . والخليفة الذي هو في الواقع الفيلسوف المفكر لم يكن خليفة الله على الارض ، لكنه كان نائب الرسول فقط ، ولكنه لابد ان ينتمي الى افكار تكون المثل في العدالة .

وتدلنا الفروق المذكورة ايضا على ان الفارابي طور رأيه الخاص الذي تمتد جذوره الى اعماق الفكر الاسلامي . ولو كان تابعا لافلاطون (مقلدا) كما يظن البعض احيانا ، بدون مسؤولية لظل منسيا . ولما كنا نحفل اليوم في هذا المكان المحترم هذا الاحتمال الهام . وعندما نتحدث عن احد من المفكرين لابد من الاخذ بعين الاعتبار بان حديثنا عن تلك الشخصية او نقدنا وتحليلنا لها لا يشهد بذلك التقليل من شأنها . ان آراءنا ونقاط الاتفاق او الاختلاف مع آراءنا او آراء الآخرين . وتقييم آراءه الشخصية .

والنتيجة الاساسية لمقارنتنا بين دولة افلاطون ومدينة القارابي هي
تبيان آراء كل منهما ، والظروف الاجتماعية والسياسية التي تصورها كل
منهما . ان اولى الخصائص المشتركة بينهما والتي تتبين لنا من خلال
تحليلنا هي أن كلا منهما جريا وراء الاجابات على الاسئلة التي كانت ملحة
في عهد كل منهما . لقد كان افلاطون والقارابي يشعان في اعماق نفسيهما
أزمة مجتمعيهما ، ولكن كلا منهما حسب وتبعا لظروفه الخاصة وظروف
مجتمعه ولذلك لرى ان كل واحد منهما قد حاول ان يجد الاجابة على الجزء
الاكبر من الاسئلة والمشاكل المعاصرة حينئذ . وهكذا حاول كل منهما ان
يشير للناس الى الطريقة التي رآها بنظره انها ستقودهم الى الوصول
وبعضهما للافكار الجديدة عن المجتمع فقد افلاطون والقارابي بعمق
الحالة السائدة في المجتمع . وما نلاحظه ايضا ان قد القارابي لمجتمعه كان
اعمق واكثر حرية . فافلاطون مثالا ليتحدث عن اي نوع من التحليل للسلطة
مثلما فعل بالنقد خاصة عندما قام بتحليل المدينة الجاهلية . وان كان واضحا
لكل منهما بان دولتيهما لا يمكن ان تحقق في الواقع . وانما واجبهما الاول
هو ان يزيل الفوضى من نفوس الناس غير ان الاصلاح الخاص اكثر جلاء في
مؤلف افلاطون . ومن خلال التجارب والخبرات اليونانية فانه يتبنى الملكية،
وقد بدا له ان هذا الشكل من السلطة اكثر تلائما . بينما نجد انه عند
القارابي لا يوجد اي تبين لانه يبدأ من النظام الكوني للامور الذي يبدو
ضروريا ان يكون الملك على رأس تلك الدولة . ومن المثير فعلا ان يكون
ذلك في الحديث عن الملك الفيلسوف ويترك كل واحد منهما المجال بأن يقوم
مقام الملك عدد من الرجال اذا لم تجتمع كل الصفات الضرورية لهذا المنصب
في شخصية واحدة . وقد درس كل من المفكرين بالتفصيل من الذي يستطيع
ان يكون ملكا . ولقد عبر القارابي بوضوح عن صورة مألوفة للخليفة
كانسان يتمتع بصفات اشد حكمة واكثر شجاعة واحسن عدالة والخب
ولقد كانت الصفات التي اصر عليها القارابي مدروسة من قبل في الشريعة

الاسلامية والتراث السياسي العربي • بينما اقترح افلاطون نظاما كاملا
تربية الحراس والفلاسفة ولا نجد شيئا من ذلك عند الفارابي وبذلك يبدو أنه
كان راضيا عن النظام في زمانه ومع ذلك فانه كان يعتقد انه لا بد لذلك
النظام ان يضمن لكي تقوم كل طبقة بالاعمال المحددة لها • وهكذا يحصل
الانسان على السعادة برأي الفارابي • ودرجة السعادة بنوع ما اعظم من
درجة العدالة لان السعادة تحتوى على العدالة نفسها • ولان العدالة بطريقه
ما كما يتصورها افلاطون لا ينبغي ان تتضمن السعادة الكبرى • ومن ذلك يبدو
لنا الفرق بين افلاطون والفارابي حيث ان الفارابي لا يخضع الفرد للنظام تماما •
ومن الجلي ان الفارابي يصر على الحصول على النظام العملي الكامل ولكنه
يحاول ان يضمن للفرد مكانه في النظام • اذن الفارابي يرغب في التوفيق
باقصى مايمكن بين غاية الدولة وسعادة الفرد •

لقد حاولنا من خلال ابرازنا الاختلاف والتشابه بين افلاطون والفارابي
ان نشير الى ان الاراء المشتركة بين هذين المفكرين لا تقلل من اهمية الفارابي
لان خصائصها المشتركة هي التي تجعل منهما مفكرين عظيمين بين مفكري
العالم • كما ان ابراز الفروق بينهما يظهر لنا بوضوح استقلال الفارابي
وتفكيره بطريقته الخاصة كما يظهر لنا كيف كان العالم العربي الاسلامي
وخصائصه الذاتية والاسئلة التي كانت معاصرة ، والمشاكل التي يجب حلها،
وقد تطلب ذلك نوعا خاصا من المفكرين ، وهذا النوع كان لا بد ان يتميز
عن الانواع الاخرى من المفكرين في البيئات الحضارية الاخرى •

واخيرا لا يسعنا الا أن نقول بأن التفكير المقام على
اساس واقع المجتمع هو الذي يضمن للمفكر عظمتة وحياة مؤلفه
في الاجيال القادمة •
وهكذا كان الفارابي وسيبقى كذلك •

حكاية لراسية الأنثى
القاريمة الحضاة الأنثى: الأدب والفن والأنثى

الفارابي فيلسوف عظيم وإنسانه عظيم

الاكاديمي باباجان غفوروف - موسكو

اعبر عن اسفي العميق لان الظروف الصحية حالت دون مشاركتي في ذلك المؤتمر العالمي الهام المكرس لهذه المناسبة الجليلة وهي ذكرى مرور الف ومائه عام على ميلاد مفكر وفيلسوف الشرق العظيم ابي نصر محمد الفارابي . ان الاحتفال في بغداد بهذه المناسبة يتسم بمغزى عالمي كبير وذلك لان وطنكم العراق الذي يعتبر مهدا عريقا للحضارة لا يزال يساهم حتى ، اليوم في النضال من اجل تدعيم السلم والصدقة بين الشعوب . ويشهد انمقاد هذا المؤتمر العالمي في بغداد على الاهتمام الضخم للاوساط العلمية وقادة العراق ، ورغبتهم الصادقة في ان تكون الذخائر الانسانية في حوزة العالم كله .

وينبغي علينا ان نشير الى النشاط العلمي المثمر لعلماء العراق الذين بذلوا جهدا كبيرا ليصبح الاحتفال اليوبيلي بالفارابي على المستوى اللائق. اننا نعبر عن شكرنا الجزيل للمسيد رئيس الجمهورية العراقية المهيب احمد حسن البكر الذي يقدم لنا — نحن العلماء — مساعدة يومية لانجاز هذا الاحتفال العظيم *

ان بغداد لاتجذب في هذه الايام اهتمام العلماء العرب فحسب ولكن اهتمام علماء العالم كله .. وتشد بغداد المجيدة الانظار لان كل شارع وزقاق فيها يشهد بدورها العظيم في تطور العلوم والحضارة الشرقية *

وها قد انصرم اثنا عشر قرنا ولا تزال مدينة بغداد مركزا كبيرا للعلوم والحضارة في الشرق *

ولا يمكننا اغفال ان الفارابي قد استقبل منذ الف وخمسين عاما بحفاوة رائعة من جانب كبار العلماء في بغداد عاصمة الخلافة العباسية *

ومن المعروف ان الفارابي قد ولد على وجه التقريب في عام ٨٧٤ م. وتنص بعض المراجع التاريخية على انه قد وصل بغداد حينما كان يتراوح عمره ما بين اربع واربعين عاما وبعبارة اخرى فان وصوله صادف عام ٩١٨ م. ٩٢٠ م *

وكان العرب في ذلك الحين قد ادخروا تجارب قيمة وضخمة في مجرى تطويرهم للعلوم والحضارة ، واستمرت — الى جانب ذلك — التقاليد الرفيعة لمصر بيت الحكمة والذي كان — بالمفهوم المصري — مجعما علميا بالمعنى الدقيق للكلمة *

لقد واصلت المؤسسة العلمية الكبيرة التي تأسست في عصر الخليفة هارون الرشيد تطورها خلال حكم ابنه الخليفة المأمون في الثلث الاول من القرن التاسع م اي ما بين عام ٨١٣ — ٨٣٣ م

وتشيد مصادر القرون الوسطى ان الخليفة المأمون كان واسع الثقافة .
وقد اهتم بالعلوم القديمة مثل الفلسفة (احمد امين . . ضحى الاسلام ،
المجلد الاول ٢٦٥ - ٢٦٧) .

وتشير المصادر العربية للقرون الوسطى ايضا الى ان المخطوطات والاثار
العلمية والثقافة كانت تثير اهتمام الخليفة المأمون وكان يجمعها من أنحاء
الامبراطورية البيزنطية . وتسنى له ان يدخر في بيت الحكمة في بغداد
مؤلفات كبار العلماء السالفين مثل ارسطو وافلاطون وايفليكيد وجيوقراط
وجالسن وغيرهم كثيرون . وقد جمع كذلك اثارا علمية باللغة البهلوانية
وكانت ترجم تلك المؤلفات النفيسة وتضمن في بيت الحكمة . . . وبالإضافة
الى ان نشاط الترجمة كان واسعا وذا أهمية بالغة فقد اجريت في بيت
الحكمة ابحاث علمية اصيلة . . وذلك لان عددا من كبار علماء ذلك العصر
الذين ساهموا بفعالية في تطوير العلوم قد قاموا بذلك العمل الجليل .

وحسبنا - على سبيل المثال - ان العلماء على مدى الف عام لم
يستطيعوا ان يحتازوا الدقة البالغة لعملية قياس مقدار درجة واحدة من
خطوط طول الكرة الارضية التي اجريت في ذلك الحين .

ومن العلماء البارزين الذين عرفهم بيت الحكمة العالم الفلكي المعروف
ابو معشر البلخي وقد اشتهر بجداوله الفلكية وكذلك ببؤلفه الرصين مقدمة
في علم قوائين الكواكب .

ولابد من التأكيد بأن المؤلفات العلمية في ذلك العهد كانت تمكن
الى حد كبير في ترجمة الآثار العلمية السالفة والتعليق عليها ، بيد ان هذا
العامل لا يقلل من الاهمية العلمية الاصلية لتلك المؤلفات الرائعة . . . لان
مؤلفيها استندوا على الترجمة والتعليق وانطلقوا منها لصيانة افكارهم
وتراثهم المبتكرة .

وثمة عالم بارز هو يعقوب بن اسحاق الكندي الذي ارتبط ايضا
ببيت الحكمة وقد استحق بشرف ان يلقب « فيلسوف العرب » . لقد خلف
هذا العلامة للاجيال القادمة مؤلفات في كافة مجالات العلم مثل الفلسفة
والطب والموسيقى وعلم الفلك والرياضيات .. وهو احد الذين قاموا بترجمة
وتحقيق وتدقيق « الماجست » للفيلسوف الشهير بطليموس .

ويمكننا ان نسوق امثلة عدة تؤكد ذلك العمل الابداعي المثمر لعائلة
العلم في ذلك العصر لقد مهد المأمون وغيره من الخلفاء العباسيين كل الظروف
الملائمة لكي تجمع في بغداد بالذات كثير من الاثار القديمة في مختلف مجالات
العلوم والاداب .

وكان الخليفة المأمون يعث الرسل الى ايران والهند وبيزنطة وغيرها
للعثور على الاثار العلمية وجلبها الى بغداد ثم ترجمتها من كافة اللغات بما
في ذلك العبرية القديمة والافريقية القديمة الى اللغة العربية .

ومن المعروف ان اوربا لم تسمع بعدد من المؤلفين واثارهم الا من خلال
النصوص التي قدمتها لغة العرب الى الانسانية . ونسوق مثالا لذلك ..
فنتيجة لقهر وعنف المتعصبين المسيحيين والكهنة في بيزنطة خلال القرن
التاسع والعاشر .. ساد الاهمال واللامبالاة تجاه اثار العلماء السالفين بينما
اعتبرت هذه النفائس في بغداد كنزا غنيا للبشرية جمعاء .

وقد ازدادت لذلك اهمية دور بغداد المطرد من تطوير العلوم والثقافة.
..... ان بغداد بتقاليدها العلمية الراسخة ليست فخرا للعرب والمسلمين
فحسب ولكنها لكل اولئك الذين يشمنون عاليا الكنوز البشرية
ومع ذلك فان القارايي قد وصل الى بغداد ولم يكن خالي الوفاض .. لان
وطنه في جنوب كازاخستان واسيا الوسطى الذي اشتهر كأحد مراكز الحضارة
القديمة كان ينجز في نطاق دولته الخلافة العباسية نجاحات باهرة في تطوير
الاقتصاد والعلم والثقافة .

لقد حظيت البضائع التي صنعتها ايد ماهرة وقادرة في سمرقند وفرغانة وخوارزم وبلخ وفاراب وشاشا باقبال عظيم في المناطق النائية الغربية لدولة الخلافة العباسية مثل القاهرة ودمشق وبنغازي .

وتميزت نهاية القرن التاسع وبداية العاشر الميلادي بازدهار الثقافة العامر وذلك من دولة سمانيد التي امتدت الى اسيا الوسطى بما في ذلك مناطق جنوب كازاخستان وخراسان . . . ففي هذه المناطق بالذات ترعرعت الاداب التي لم تسجل باللغة العربية فصحب وانما بلغات اهالي تلك الجهات . . . وقد وضعت فيها المؤلفات الكلاسيكية الاولى بلغة وادى الفارسية . . . ونسوق لذلك بعض الامثلة . . فقد شمتخت ايامها قصائد الشعراء العظام مثل : دقيقتي وشهيد بلخي وروداكي الذي لقب بادم الشعراء وترنم من قصائده بسلطان العقل ومجد العمل والانسانية والكرامة .

ان كبار علماء ذلك العصر الذين خلفوا لنا ارثا عظيما مثل الخوارزمي والفرغاني والمروزي وغيرهم قد اثبتوا من آسيا الوسطى . . ولذلك فان النشاط العلمي للفارابي قد ارتبط بمناطق اسيا الوسطى من ناحية وبالمراكز الغربية للخلافة العباسية من ناحية ثانية وهي العراق وسورية .

لقد تنوعت مواهب الفارابي وشملت ميادين عدة للبحث مثل: الرياضيات والكيمياء والفيزياء واللغة . . والموسيقى ولكنه كان من المقام الاول ولا يزال اعظم فلاسفة الشرق .

وانعكس من ابداع الفارابي الخصب ذلك الانتاج الرفيع للفلاسفة العظام القدماء وفلاسفة اوائل القرون الوسطى . . واعني بذلك مؤلفات افلاطون وارسطو وبطليموس واقليدوس وهيبوقراط من ناحية . . وكذلك العلماء القدامى من الهند وايران وغيرهما من بلدان الشرق الادنى والوسط

• واخيرا ومن ناحية ثالثة كان من امكان الفارابي ان يركز على ارث سالفه من المعتزلة •

ويعتبر الفارابي ان الهدف الاسمي للانسان هو الوصول الى السعادة • وفي مقدور كل انسان ان يمتلك العقل الذى يستطيع ادراك وتمثل هذا الهدف العظيم • • وانطلاقا من هذه المقولة يتوصل الفارابي الى فكرة بيعة تتحدد في المساواة بين الناس كافة •

ويرى الفارابي كذلك ان الانسان يمتلك حرية الارادة وفي مقدوره ان يختار النزوع الى الخير والى الشر • • • وصياغة كل منهما ان السعادت من اعتباره — هي اعلى درجات الخير • • • وبقدر استهداف الانسان لبلوغه السعادة • • • فان سعاده تزداد اكتمالا •

ان افكار الفارابي ثينة للغاية فيما يتعلق بالتنظيم الاجتماعي لكافة مناحي المجتمع ابتداء من العائلة وانتهاء بالدولة والبشرية بأسرها •

واولى الفارابي اهمية كبيرة للمدينة • فقام يبحث مدن عدة ، مسدن محبة للذات يمتلكها عسكريون ، ومدن يسودها التجار والمرابون • • وغير ذلك من المدن •

وانخذت آراء الفارابي الاجتماعية أساسا لمؤلف شرقي عظيم من القرون الوسطى يتعلق ويتناول فلسفة التاريخ الا وهو المقدمة المعروفة لابن خلدون الذى يبعد عصره عن عصر الفارابي بقرون عدة • وانبثقت المدينة الفاضلة من جديد من مؤلفات كبار الشعراء : نظامي وناواى وامير خسرو وخلوى وعبدالرحمن جابر ، كما طور العالم الكبير ابن سينا تعاليم الفارابي ايضا • وقد اشتهر قوله بافه لم يدرك علوم الميتافيزيقا لارسطوطاليمس الا بعد قراءته تعليق الفارابي عليها • • ويعتبر ابن سينا منشطا ومطورا لتعاليم الفارابي • • وقد وهد الجانب الخاص من العلوم الطبيعية التسي تناولها الفارابي • • ولكن ينبغي القول ان هذا قد تم بفضل اضافة ابن سينا وتمثله لتلك العلوم •

ويمكن ان نحس بالتأثير القوى للفارابي على ابن سينا لا من نطاق القضايا الفلسفية وهماط الانطلاق اثناء دراسة كافة جوانب الوجود بل من

اسلوب دراسة مسائل المادة والوعي والمنطق ايضا .. وليس من قبيل الصدف ان اطلق على هذين العالمين العظميين لقب « الفارايان » .

وربما نرى ان العالم العظيم ابن رشد هو الصق علاقة بالفارابي وقد عاش في العصر الاندلسي بعد مائة عام بعده اذ اله علق على كثير من مخطوطات الفارابي . وشرحها وطور المبادئ الاساسية لفلسفته .. وقد خطا الى الامام بمسائل الحقيقة النسبية ونظرية العقل واسلوب تناسق المعرفة .

وقد طرح مثلا ابن رشد بجدية اكثر المسائل المتعلقة بالارتباط العام للظواهر والسببية .. والعقل .

وكانت خلاصة ذلك كله في النهاية لصالح المساواة بين الناس وقد نجح ابن رشد منحي الفارابي في العلوم الاجتماعية مثله مثل ابن سينا حيث انه قد صور المجتمع مثل ما طرح ذلك من قبل في اعمال الفارابي .

ان تأثير الفارابي على اوربا قد بدأ منذ زمن بعيد .. فقد ترجمت في القرن الثاني عشر الى اللغة اللاتينية مؤلفات ابي نصر ومصادر المسائل .. ومفهوم العقل وطرق التوصل الى السعادة وتعليقاته على الفيزياء .. وعلم العروض ، لارسطو .. ومن الجدير بالذكر ان مؤلف الفارابي تصنيف العلوم قد جرت ترجمته مرتين .

يبد ان الفارابي قد ازداد اكثر بفضل الانتشار الواسع لتعاليم ابن رشد في اوربا والتي تنطلق من افكار الفارابي .

لقد احتلت تعاليم ابن رشد بشكل عام وتزعمتا المادة ونظرية العقل بشكل خاص موقعا قويا في فلسفة اوربا الغربية التقدمية وقتئذ وقد تم ذلك قبل كل شيء من ايطاليا وفرنسا .. وينبغي القول بأن الهيئات الدينية الكاثوليكية قد استنكرت هذا الانتشار الواسع لتعاليم ابن رشد وذلك في الاجتماع الذي عقدته في نيران عام ١٥١٣م واستنكرت ايضا من الوقت نفسه تعاليم ارسطو التي يعود فضل انتشارها في اوربا الى الفارابي وكذلك ابن سينا وابن رشد وغيرهما من ، الفلاسفة .

هذا وقد قام كبار علماء الانجليز في القرون الوسطى بدراسة مؤلفات

الفارابي ومن بينهم دولس سكوت وروجير بيكون ، وبالإضافة الى ذلك بدأ يتضح بشكل أكثر مدى التأثير الكبير للفلسفة الشرقية عموما وفلسفة الفارابي بشكل خاص على ابداع سبينوزا الذي انطلق ايضا من مبادئ العقلية وهكذا قد منح الفارابي التقاليد الانسانية الرفيعة والتقدمية لارقي العقول الانسانية في الشرق والغرب .

واليوم عندما نحتفل بالذكرى ال ١١٠٠ لميلاد الفارابي فاننا نولس اهتمامنا الخاص للمسائل الدولية والاجتماعية والثقافية التي تواجهها بلدان الشرق الحديث إن المواطنين السوفييت يقدرون حق التقدير التراث الانساني والعلمي للفارابي يعبرون مرة اخرى عن احترامهم العميق لشعوب العالم العربي التي تخوض فضلا باسلا من اجل حريتها واستقلالها الوطني وفي سبيل السلام والتقدم الاجتماعي .

ان الدولة السوفيتية كانت ومستظل دائما من اخلص اصدقاء العرب واكثرهم إثباتا في النضال الذي يخوضه من اجل استعادة الحقوق المشروعة لشعوب الشرق العربي التي انتهكتها اسرائيل والامبريالية التي تحق وراءها . . لقد تأكدت هذه السياسة الاممية في اخرج الاوقات التي اجتازتها . الحركة الوطنية التحررية في العالم العربي واشدها خطورة وازمة حينما حاولت الامبريالية بقوة السلاح ان تفرض نظام الاستعمار الحديث في المنطقة .

ان الفارابي ذلك الانسان العظيم كان يحلم شأنه شأن الكثير من المفكرين القدماء بالعدالة والسلام والصداقة والمساواة والاخوة بين الافراد والجماعات وتصبح هذه الاحلام السامية النبيلة التي كانت في عصر الفارابي العظيم مجرد طوباوية واقعا حقيقيا في قرنا العشرين ، عصر التحول الجذري للعلاقات الاجتماعية في كوكبنا على اساس العدالة الحقيقية .

والآن تساندنا افكار الفارابي وتمد لنا العون في فضالنا من اجل توطيد السلام بين الشعوب ولتصفية الامبريالية والاستعمار الحديث . . وفي تلك الايام حينما تخوض الشعوب العربية نضالا بطوليا من اجل ازالة آثار عدوان اسرائيل ومناصريها . ومن اجل الحقوق المشروعة لشعب فلسطين وتحرير الاراضي العربية تحريرا كاملا فان افكار الفارابي تحت الشعوب

العربية الى تدعيم وحدتها ♦♦ ووحدة كافة المناضلين لحركة التحرر على
النطاق العالمي ♦

وتكتسب وحدة القوى الوطنية التحررية الحركة الاشتراكية العالمية
وبشكل خاص صداقة وتعاون الشعوب العربية مع بلدان المنظومة الاشتراكية
اهمية قصوى في هذه الظروف ♦

وعلى ضوء هذه الاهداف النبيلة فان ضرورة تعزيز العلاقات بين الاتحاد
السوفيتي والجمهورية العراقية على كافة الاصعدة ومجالات السياسة
والاقتصاد والعلم والثقافة تكتسب مغزى خاصا واهمية تاريخية ♦
والسلام عليكم ♦



نظريّة الفارابي في الموسيقى : قراءة جمالية

أديب نايف ذياب

(١)

ان الدعوى القائلة بأن « الانسان طلعة بطبعه : فهو بالقطرة يتساءل عن كنه الاشياء » تجانب الصواب اذا اخذت بالاطلاق لتفسر لنا نشوء فكر المفكرين بدون تأطير عام للامور التي يمكن لهذا الفيلسوف أو ذاك ان يتساءل عن كنهها، وهي ، مع ذلك ، دعوى صحيحة اذا قيدت أو شرطت ببعدين أساسيين : نوعية الاهتمامات التي نشأ عليها الفكر ، ثم الافق الثقافي للحقبة الحضارية التي يعيش بين ظهرانيها ، هذان البعدان متفاعلان ، أو بلغة هذا الزمان ، بينهما علاقة جدلية ، ذلك أن الفكر أو الفيلسوف لا ينشأ منعزلاً في جزيرة مهجورة — كهي بن يقظان — بل في مجتمع معين وفي حقبة حضارية لها اسئلتها ، ومميزاتها النوعية . وتلك الاسئلة تنجم ، في اغلب الاحيان ، عن الحاح المشاكل الحياتية التي يواجهها مجتمع الفيلسوف في تلك الحقبة ، أو من معوقات تعترض تقدم العلم والوعي آنذاك ، أو من مشاكل تطرحها عمليات التلاقح والتمازج والتمثل من ثقافة سائدة لثقافات محيطة تعاني الذبول أو النشوء ، أو من تحديات يواجهها المجتمع من قبل حضارة أو حضارات اخرى معادية ، وأحياناً من بعض هذم العوامل معا أو من جملتها ، ومن مشاكل زائفة يصطنعها المفكرون لسبب أو

لاخر في بعض الاحيان . ان فحص بعض الاسئلة والاجوبة التي يقدمها المفكرون في عصر معين (في سياق ما تقدمها وما تأخر عنها ، الارهاصات ، والتأثيرات) تشكل الاساس الذي نحكم فيه على مستوى ذلك العصر - بالثراء أو العقم ، بالاجابة او السلبية ، بالتجديد او الاجترار . وذلك ما يتقبله الباحثون اليوم على انه المنهجية العلمية الصواب ، لكن مثل هذه التعميمات (الثراء - الايجابية - السلبية ... الخ) قاطعة من غير تبرير وتفتقر الى التدرج بين طرفي كل منها . وهي ، بعد ذلك ، نسبية ، أي محكومة بدرجة الوعي العام ، والوثائق المكتشفة ، والتقدم المنهجي في عصرنا (وهو ليس كلمة الختام) فضلا عن الاتجاهات والاهواء الشخصية ، وأهم هذا كله ، فأن مثل هذه الاحكام ، بالرغم مما تستند اليه من منهجية متطورة ومع اهميتها في فهم روحية حضارة ما ، تكاد تلغي ، في أحيان كثيرة ، التفرد والريادة التي تتمتع بها اعمال بعض الفلاسفة لحساب بعضهم الاخر : فلا تتيح لنا ان فهم (ذلك اليسير من الحق) ، على حد تعبير الكندي ، الذي اسهم به هذا الفكر او ذاك .

على اساس من هذه الملاحظات ، وبسبب خصوصية الموضوع الذي يتصدى له هذا المقال ، أراني مضطرا الى الاكتفاء بالتلميح الى المؤثرات ، سواء منها ما يخص الفارابي نفسه او ما يخص ثقافة عصره ، والتي أدت في الختام الى نتاجه الخصب في نظرية الموسيقى . وآثرت ، بالمقابل ، أن اقدم الى العمل ذاته « كتاب الموسيقى الكبير » ، محاولا النفاذ الى مرامييه ، محللا ناقدا على ضوء توجهات الاستايقا الحديثة ، هادفا من وراء ذلك الى استخراج نظرية جمالية للفارابي ، في الموسيقى ، تختفي ضمنيا في بحثه الشامل في هذا الفن .

لتخريج هذا الجانب من فكر الفارابي ، ليس امامنا من كتبه الاربعة في الموسيقى^(١) الا « كتاب الموسيقى الكبير » ، الذي بذل الاستاذ غطاس خشبة جهدا عظيما ، يستحق التنويه والشكر ، في تحقيقه وشرحه . وتم نشره حديثا فيما يزيد على ١٢٠٠ صفحة ، فالكتاب موسوعة ضخمة شاملة ، تتناول شتى مسائل الموسيقى النظرية العملية يصفها « كاردي فو » بأنها « أهم اطروحة في تنظير الموسيقى الشرقية »^(٢) . بينما يذهب « فارمر » الى انها تقدم لنا جواب مبتكرة تعالج لأول مرة في تاريخ هذا الفن^(٣) . وهناك جزء ثان من الكتاب ، لم يعثر عليه ، يحيل اليه الفارابي في المقدمة ومواضيع اخرى ، (٣٧ ، ١٣٨ ، ١٨٤) ، ويذكر انه كرسه لفحص وهد آراء الناظرين في فن الموسيقى السابقين عليه « بكلام استقصاء بمبلغ الطاقة » . نستدل من هذه الاشارة ، ومن اشارات اخرى يرفض فيها آراء « آل فيثاغورس » (٨٩ ، ٦٤) ان الفارابي ، مدفوعا باهتماماته الفلسفية ، قد اطلع على ترجمات الكتب الموسيقية المنقولة عن اليونانية^(٤) ، وتأثر ، ايجابا او سلبا ، بآرائهم . ومن المؤكد انه على اثر جعل الموسيقى فرعا من « علم التعاليم » والرياضيات التي هي فرع فلسفي في عرف من اتبع ارسطو ، وهو ، في مستهل كتابه ، يخبرنا بلهجة تشي بالتواضع والحماس ، ان مايدفعه لتأليف هذا الكتاب مايراه من

(١) الكتب الضائعة هي : كلام في الموسيقى ، كتاب احصاء الايقاع ، كتاب في النقلة . وينسب اليه الدكتور عثمان امين (احصاء العلوم ، التعليقات ص ١٦٤) ثلاث مخطوطات موسيقية في الكاتب العالمية ، اثنتان منها على الأقل ، كما يبدو لي ، هما نشرتان من « الموسيقى الكبير » وان اختلفت التسمية كما هو معهود في المخطوطات (فارن فارمر : تاريخ الموسيقى العربية - ٢٠٦) بدليل ان النص الذي يورده من مخطوطة دار الكتب المصرية يقع في بدء المقالة الاولى من « الموسيقى الكبير » ص (٤٩٠) .

(٢) من : Enoy. of Islam, V. II, Farabi, p. 54.

(٣) Ibid, V. III, Musiki, p. 751.

(٤) يحصي ابن النديم ، في الفهرست : (٣٢٦-٣٣٠) اربعة او خمسة كتب موسيقية يونانية عرفت بالعربية .

قص وحلل وغموض في كتابات من سبقه ^(٥) ، وربما ، كما جاء في موضع آخر ، ما أحسه أيضا من اعتناق معاصره لآراء السابقين تقليدا أعمى من غير فحص او مناقشة ، (١٣٨) ، وأزاء ذلك كله يشعر بأنه ، في هذا العمل ، ينهج نهجا رائدا لا يتأثر فيه سبيل احد ^(٦) . وتهديري انا سنميل الى تصديق هذه للدعوى اذا فحصنا الكتاب وما سبقه وما تلاه بعمق .

وفي معرض اهتمامات الفارابي الشخصية نذكر انه كان موسيقيا ممارسا بارعا في العزف . وهنا قد نفرض الطرف عن الاعاجيب والتي تنسب اليه في هذا المجال ^(٧) . لكن اهتماماته ، على صعيد النظر والممارسة ، وقد لا تكون كافية لتبرير تكريسه ما يقارب نصف نتاجه للنظر في الموسيقى ، مالم تضع في الاعتبار ان الافق الفني في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، كانت تغلب عليه روح الشعر والموسيقى . في هذا العصر كرس ابو الفرج الاصفهاني جهده لتأليف كتاب الاغاني الذي يعده من اعظم موسوعات الشعر والفناء العربي ان لم يكن اعظمها جميعا ، صحيح اننا لانجد في هذا العصر اسما لامعة في الفناء والتلحين كما هي الحال في عصر لامووين وامصر الذهبي لبني العباس ، لكننا نجد شواهد على تغلغله في قصور الامراء ولدى عامة الشعب ^(٨) ، وحلقات السماع عند الصوفية ، وحتى في فرق الجيش ^(٩) . فنحن هنا آزاء مثال واضح على العناق الحار بين استجابة الفيلسوف الفكرية - حتى وان اختلف بنفسه كالفارابي (عند مشتبك رياض ومجتمع ماء) ^(١٠) ، وبين مسألة يطرحها جانب من حياة الناس وثقافتهم في عصره . وذلك التزاوج ولد لنا أمرا فريدا من اثار حضارة العرب .

(٥) يقول الفارابي انه طالع الكتب القديمة والمحدث في هذا الفن فوجد « في جميعها نقصا عن اتمام اجزاء الصناعة ، وخلا في كثير مما اثبت فيها ، وجل ما نحى به منها نحو العلم النظري فقد استعمل في تثبيته اقوال غامضة » (٣٥-٣٦) .

(٦) « ... وسلكتنا فيه المسلك الذي يخصصنا من غير ان نخلط به مذهبا اخر سواء » ص (٣٧) .

(٧) يروي عن ابن خلكان ، (وفيات الاعيان ، ١٥٥/٥) ، انه عزف في بلاط سيف الدولة لثلاثة الحان مختلفة فاضحك الحاضرين ، ثم ابكاهم ، ثم تركهم نياما ، وانه اخترع القانون (١٥٦/٥) .

الموسيقى النظرية : -

يميل أكثر الفلاسفة المعاصرين المهتمين بعلم الجمال الى تناول كل فن على حده ، بعد ان عجزهم ان يثبتوا من مشروعية أي نظرية شمولية تتحدث باسم الفنون الجميلة جميعا . وهذا ، في حد ذاته يجيز لدارس الفلسفة ان يستنتق ويستخرج من « كتاب الموسيقى الكبير » ، وعلى وجه التحديد من مدخله (٤٧ - ٢٠٢) وخاتمته (١١٧٠ - ١١٨٩) نظرية جمالية (بالمعنى المعاصر) تجيب عن الاسئلة التالية : - ماهي الموسيقى ؟ ماذا تثير في الانسان ؟ وما قدرتها التعبيرية ؟ وما معايير جمالها ، وعلى أي اساس تنبسى ؟

ان تعريف فن ما ، والتعرف على حدوده ومعامله مسألة تتصل بتحديد نوعية المواضيع التي تقع في الخبرة الجمالية للانسان . لكن استقصاء التعريفات التي يوردها الفارابي في نظريته تنأى بنا عن هدف هذا البحث . لذا سنكتفي بما هو عام منها كمدخل للجواب الأكثر اتصالا بأسئلتنا السابقة .

يشير الفارابي الى ان كلمة الموسيقى ، في استعمالات اللغة العادية ، تدل على الالحان ، والالحن هو « كل مجموعة من النغم رتبت ترتيبا محددا ، منفردة او مقترنة بالكلام » (٤٧) . ولكن الموسيقى ، من حيث هي صناعة او فن شامل ، « تشتمل على الالحان (والمبادئ التي) بها تلتئم ، وما بها

(٨) مما يدل على ذلك احصاء التوحيدي المشتغلين في الفناء (في الكرخ فقط) فهم : ٤٦٠ جارية و ١٢٠ امرأة حرة ، و ٩٥ مسن الصبيان . ويعقب « هذا سوى ما لا نظفر به ولا نصل اليه لعزوه » . (الامتاع والجوانسة) ، ج ٢ ، (١٨٣) .

(٩) انظر فارمر ، تاريخ الموسيقى العربية : (١٨٢) .

(١٠) هكذا يرد في ترجمة الفارابي عند ابن خلكان ، (وفيات الاعيان : ١٥٦\٥) .

تصير اكمل واجود » وليست صناعة الموسيقى اذن صناعة الحان فحسب ، وانما تشتمل ايضا على الاسس النظرية التي تبنى عليها جودة الالحن وكما لها . وليست هذه الاسس مبادئ الصوت الفيزيائية والفسيولوجية فحسب — هكذا يذهب فارمر في تصنيفها^(١١) وانما هي تشتمل ايضا على الاسس الجمالية وما يمكن تسميته اليوم باثروبولوجيا الموسيقى كما سيتضح بعد قليل ، اما الاسس الرياضية فلا يأتي الفارابي على ذكرها الا في اخر المقالة الثانية (١٨٨) . وبلغا الفارابي كمادته في التفريع الذي يغلب على « احصاء العلوم » الى قسمة صناعة الموسيقى الى صناعتين : الموسيقى النظرية والموسيقى العملية ، فالموسيقى النظرية « هي هيئة تنطلق عالمة بالالحن ولواحقها من تصورات صادقة سابقة حاصلة في النفس » (٨٣) . فاذا اعتبرنا توضيحاته لهذه الكلمات ، والتي يوردها بعد ذلك مباشرة ، امكننا وضع هذا التعريف بصيغة ايسر كما يلي : هي علم موضوعه الموسيقى ويتأتى بالتأمل والنظر العقلي في المبادئ الاولى التي يقوم عليها هذا الفن . وهي مبادئ مغروسة في نفس الانسان .

اما الموسيقى العلمية « فهي كما توجي التسمية احداث الالحن بأدائها أو صياغتها^(١٢) . ومن الجلي ان الغاية من صياغة الالحن هي الاداء . والفارابي يشير الى هذا الاحتمال (٦١) ولكنه يعدل عنه بعد مناقشة مصطنعة غامضة الى ان الصياغة هي غاية الاداء . وهذه قضية توضح سيطرة فكرة أرسطو في تفضيل النظري على العملي . ويلاحظ الفارابي قبل ذلك « ان مقدار المعرفة والتخيلات التي تكمل بها الهيئة الاولى (الاداء) دون مقدار المعرفة والتخيلات التي تكمل بها الهيئة الثانية (الصياغة) (٦٠) . اي أن ما يتطلبه ابداع الالحن من موهبة ومعرفة هو أكثر مما يستلزمه العزف الذي

Ency. of Islam, V. III, p. 751.

(١١)

(١٢) « والصناعة التي يقال انها تشتمل على الالحن ، منها ما اشتملها عليها ان توجد الالحن التي تمت صياغتها محسوسة للسامعين ، ومنها ما اشتملها عليها ان تصوغها وتركيبه وان لم تقدر على ان توجد محسوسة ، وهذان جميعا يسميان صناعة الموسيقى العملية » ص(٤٩) .

تغلب عليه الاستجابات الآلية بعد المرات . وهذه ملاحظة دقيقة صحيحة ، ولكنها لا تبرر وضع تأليف الألحان غاية للاداء . والاقرب الى الصحة أن نقول ان كلا منهما ، أو كليهما وسيلة لغاية أبعد : لذة الانسان وسعادته . وهذا ما يدعّمه الفارابي فيما بعد ، ولا يفطن الى أنه يعارضه ضمنا في البدء .

بإمكان الموسيقى النظري أن يعزف عن ممارسة الموسيقى صياغة وإداء ويكتفي بالسماع من الملحنين ، وهذا - في رأي الفارابي - أفضل (١٠١) ، جريا مع مبدأ افضلية النظري على العملي . وبالرغم من هذه الاملاء المدعومة بأرسطو (١٣) ، فإن الفارابي يوضح أن العلاقة التي تجمع بين فني الموسيقى النظري والعملي هي علاقة وثيقة مزدوجة قوامها التحليل والتركيب (ويعني بهما استنباط المبادئ وتطبيقها) (١٨٧) ، وهي تماثل الصلة التي تربط بين العلم الطبيعي وعلم النجوم فصاحب العلم النظري يتبين ما هو طبيعي لسمع الانسان من خلال الألحان التي يسمعها ، فإذا طوّل بيهرنة قضاياء أحال على المشتغلين بالموسيقى صياغة وإداء . . « ولا ينقص ذلك من عمله » (١٠٢) .

قد نخلص من كل ذلك الى أن المبادئ النظرية للموسيقى إنما تشتق وتستنبط من الألحان السائرة . وهذا يتعارض مع قول فيلسوفنا ، في تعريفه للموسيقى النظرية ، أن المبادئ الأولى مفطورة في النفس . يفطن الفارابي لهذا التعارض ويحاول رفعه ، فيذهب الى أن أوائل الفنون تكون مع الانسان طبعا وفطرة ، غير أن الانسان لا يحس بما فطر عليه الا بعد اعمال النظر أو توجيه من متخصص بالتنظير (٧ - ١٨٨) الا انه في نهاية مناقشته يبدو مترددا في حسم هذه النقطة ، بل يميل الى القول بأن أكثر أوائل هذه الصناعة مأخوذ من صناعتي الموسيقى العملية والعدد (١٨٨) ولعل الفارابي أحسن بصعوبة هذه المشكلة ، وظل واعيا بها لدى تأليفه كتابه الآخر « احصاء العلوم » إذ لم يشير الى « فطرية المبادئ » عند تعريفه للموسيقى النظرية في الكتاب الأخير (١٤) .

(١٣) « . . . فإن أرسطو طالعيس قال في « انا لوطيقا الثانية » ان كثيرا ممن يتعاملون النظر بالكميات لا يحسن النظر بالجبريات لان ذلك انما يحتاج فيه الى قوة اخرى » ص (١٠٥) .
(١٤) انظر : احصاء العلوم ، ص (١٠٦) .

ان هذه المعضلة التي واجهها الفارابي تكمن في استعماله لمصطلح المباديء الاولى للعلم النظري (او اوائل هذه الصناعة) من غير تعريف او تحديد : يعني به الاسس النفسية للتذوق بالاضافة الى اسس التناسب الرياضية للانعام . والاولى قد تكون فطرية : فأغلب البشر يطمربون للنغم الجميل من غير دراية بالاسس الرياضية لتألف الانعام . أما الاسس الرياضية فلا تتأني للانسان الا عن تدبر او تعلم .

— الفارابي من ناحية اخرى ، لا يتردد في القول بأن نشوء الموسيقى النظرية متأخر في الزمان كثيرا عن نشوء الالحن في حياة الناس وذلك « على خلاف ما يظنه قوم من الجمهور ومن ليست له خبرة وحكمة في العلوم (٩٩) » . وابتغاء للوضوح نؤجل بحث هذا الجانب قليلا ، وندخل الى نظرية الفارابي من خلال سؤال آخر .

(٣)

موسيقى الانسان وموسيقى الطبيعة : —

كيف استحدث الانسان الالحن ؟ ولاي غرض ؟
وجواب الفارابي : استحدث الانسان الموسيقى تحقيقا وايفاء لفطرته . انها الفطرة المركوزة في جيلة الانسان والتي تنتظم ، فيما تنتظم ، الفطرة الحيوانية التي من خصائصها التصويت تعبيرا عن احوالها اللذيذة والمؤلمة (٧٠) . وتنتظم هذه الفطرة ايضا نزوع الانسان الى الراحة اذا تعب . ومن شأن الموسيقى أن تنسي الانسان تعب ، لانها تلغي احساسه بالزمان ، ذلك الزمان الذي ترتبط به الحركة ، والتعب يتأني منها (١٥) . ولأن فطرة الانسان تدعوه للتعبير عن احواله ، وأن ينشد راحته « كانت هذه الترنمات والتلحينات والتنغيمات تنشأ قليلا ، قليلا ، وفي زمان بعد زمان ، وفي قوم بعد قوم حتى تزايدت » (٧١) . فنشوء الموسيقى من لءاء الفطرة ، لكن

(١٥) « فان الترنمات مما يشغل من التعب في اوقات الاعمال فلا يحس بها ، ولذلك لا يحس بالزمان الذي فيه فعل ولا يضجر به وبواظب عليه اكثر ، فان الاحساس بالزمان يتبعه تخيل التعب اكثر فيوههم الاحساس به ، اذ كان التعب انما يلحق عن الحركة ، والزمان لا حق لها ، ثم كل واحد منهما يلحق الآخر » (٧٠) .

الانسان اخذ بعد ذلك يتحرى ما يماثل ترنماته في أجسام اخرى طبيعية وصناعية ، وما من شأنه ان يجعلها اكثر بهاء وفخامة . فاهتدى الى آلات الموسيقى كالعود وغيره ، واخذ الناس في تطوير هذه الآلات حتى تكون اكثر طواعية في انجاز الغاية منها (٧٤) .

وعلى أية حال ، فالفارابي يرى ان صوت الانسان اكثر تنوعا وقدرة على ابداع الاصوات الموسيقية من الآلات . وهذه الآلات انما كانت لتضخم وتزين وتحفظ انغام الالحن الانسانية ، فالحكم على مقدرتها او طواعيتها انما يكون بمدى مطابقتها وانسجامها مع ترنمات الصوت الانساني (٧٩، ٨٠) .

وحين تقارن مع الفارابي موسيقى الطبيعة بموسيقى الانسان والآلة تكون قد وضعنا قدما في حقل الاستاطيقا الحديثة ، بعد ان كنا سابقا على اطرافه . فكثيرا ما صادفنا في نصوص الادب الوصفي كلام عن جمال موسيقى الطبيعة . وثمة نصوص قديمة - تنسب الى فيثاغورس - تؤكد ان هناك موسيقى تصدر عن حركات النجوم ، (وهي فكرة يرفضها الفارابي) (١٦) ولا جدال في ان هناك بلابل تغرد ، وامواج تصطبغ ، ورياحا تمس بين الاغصان ... الخ . فهل مثل هذه الاصوات الطبيعية وما يماثلها موسيقى على الحقيقة ؟ واذا كانت كذلك فهل تفضل من حيث قدرتها الجمالية ، الموسيقى التي يؤديها البشر باصواتهم وآلاتهم ؟ يجب الفارابي عن السؤال الاول بالاجاب ، وعن الثاني بالنفي . فموسيقى الطبيعة وان وجدت ، فهي قليلة ، ونادرا ما يعيرها انتباهها وان كنا نكثر الكلام عنها . وهي بعد ذلك ، لا تنبع للانسان « التمام التجربة » (١٧) والنتام التجربة هنا ، يذكرنا بفكرة (جون ديوي) عن « اكتمال الخبرة » التي يجعلها شرطا للتذوق الفني الصحيح

(١٦) «وما بمقتده آل فيثاغورس في الافلاك والكواكب انها تحدث بحركاتها نفعا تأليفية فذلك باطل ، وقد تخصص في العلم الطبيعي ان الذي قاله غير ممكن» (٨٩) .

(١٧) « واشخاص (مفردات) موجودات صناعة الموسيقى قد يمكن ان تكون بالطبيعة ، ويمكن ان تكون بالصناعة ، غير ان ما يوجد منها بالطبيعة اما اقل ذلك واما غير محسوس اصلا ، واما ان يكون مقدار المحسوس منها مقدار ما لا يمكن ان تلتئم به تجربة . واما الموجودات منها بالصناعة (الانسانية) فقد يظهر انه ليس يشد عنها شيء مما هو طبيعي للانسان اصلا ، وتجربتها وتصفحتها ممكنة » (٩٧ ، ٩٨) .

• لكن «الخبرة» عند ديوي ذات معنى واسع ينتظم معاناة الانسان الكاملة: عقله وفعله واقعاله ، تجاه موضوع ما (١٨) • بينما يحصر الفارابي «التجربة» في الدائرة المعرفية أو الابستمولوجية ، اذ يعرفها بأنها «تعتمد احساس اشياء كثيرة ، مرارا كثيرة ليفعل العقل فيما يتأدى اليه من الحس فعله الخاص حتى يصير يقينا » (٩٥) • فالتثام التجربة ، في مفهوم الفارابي ، هو التحام واكتمال التصور العقلي بصدد موضوع ما (١٩) • وعلى ذلك فحين يرى ان المحسوس من موسيقى الطبيعة هو أقل من ان تلتئم به تجربة يكون قد اشار ان الاحساس بموسيقى الطبيعة يظل واهيا خافتا بحيث لا يكتمل به تصور عقلي ، وذلك على العكس من الاحساس بموسيقى الانسان الذي يكمل بالتكرار • ولبرر جواب الفارابي اكثر فنقول : ان موسيقى الطبيعة مادة خام تفتقد التسلسل والتنظيم الذي نخبه في موسيقى الانسان • بل انها تفتقد أية دلالة تعبيرية او رمزية الا ما يسبغه عليها الانسان تصفا وتخيلة ، ومن ثم فهي لا تقع موضوعا للخبرة الجمالية الا عند ندرة من مرهفي الحواس أو المخبولين •

انطلاقا من هذه القضية ، يدلل الفارابي على اسبقية الموسيقى العملية في الزمان • فالاسس النظرية للموسيقى لا يمكن ان تحصل الا بواسطة « التجربة » ، وحيث ان الموسيقى الطبيعية لا يمكن ان تكتمل بها تجربة انسانية بالمعنى الصحيح ، لزم ان يكون الحان الانسان المسموعة ذاتها ، والتي بها فقط تصح التجربة وتكمل ، هي التي اتاحت للنظرين استنباط المبادئ النظرية في الموسيقى (٩٨) •

وهذه المبادئ لا بد ان تكون قد استنبطت في زمان متأخر ، بعد أن انتشرت الالحان ونضجت على أيدي المغنين والملحنين (٩٩) • ويشهد لهذه الدعوى ما نعرفه من متأخر علم العروض عن الشعر وتأخر المنطق الصوري عن الفكر ، بل وتأخر الهندسة النظرية عن بعض استعمالاتها التطبيقية • لكن الفارابي ، وقد اقتنع ببرهانه السابق ، لا يشير الى مثل هذه المائلة •

ومن باب المقارنة ، فذكر هنا ان اخوان الصفا قد دعموا ، بتلقيهم

(١٨) جون ديوي ، الفن خبرة : ص ٦٣-٨٢ .
 (١٩) « اللام : الاتفاق . تلام الشيطان : اذا اجتماعا واتصلا . التام الجرح : اذا برا والتحم » (تهذيب اللغة : ٤٠٠ / ١٥) .

المعهود ، الرأي المخالف • فذهبوا الى أن الفنون كلها من استخراج الحكماء بحكمتهم او تعلمها الناس منهم • وصارت وراثة مسن الحكماء للعامة • (الذين) استعملوها كسائر الصنائع في أعمالهم (٢٠) • بل ان اخوان الصفاء ، في رسالتهم الخامسة ، ذكروا بعض الخرافات حول الموسيقى ، مما يجعلنا نعجب ، بالمقابل بالمنهج العقلي الدقيق الذي اتبعه الفارابي في هذا الموضوع •

(٤)

استجابة الانسان للموسيقى :

معظم الناس يستمعون للموسيقى التي يألونها في بيئتهم الثقافية ، وبعضهم يعني بسماع الموسيقى مهما اختلفت مصادرها وتركيباتها النغمية عما هو مألوف في بيئتهم الفنية • واحد الاسئلة المعقدة التي واجهتها فلسفة الفن هو : ماذا تعني الموسيقى للانسان ؟ وبالتحديد اكثر ، ماذا يشير سماع الموسيقى في نفس الانسان ؟ - افعالات ، افكارا ، لذة ، خبرات باطنية لا يعبر عنها بالكلام ؟ لقد وجد كل واحد من هذه الاجوبة من يدافع عنه في تاريخ الفكر • ولا يزال ذلك السؤال مثار بحث وخلاف عند المعاصرين •

ان نظرية اثارة الافعال او تهدئتها بواسطة الموسيقى قديمة نجدها في نصوص كلدانية وعبرانية ، وربما كانت مثل هذه الدعوى شائعة عند العرب (٢١) لكن الفارابي - كما يبدو - لم يجدها كافية في تفسير كل جوانب الاستجابة الانسانية للموسيقى • فهو يقسم الموسيقى • باعتبار غايتها الانسانية الى ثلاثة انواع : فهناك صنف من الموسيقى يكسب النفس لذة وراحة فحسب (٦٢) ويسمى « الالحان الملهة » (٦٦) وهذه اللذة انما تحصل ببطانة وجدانية للادراك ومن ثم فهي تتناسب طرديا مع كماله (٢٢) وربما يصح لنا ان نستنتج هنا ان اللذة المقصودة هي لذة عقلية

(٢٠) اخوان الصفاء ، الرسائل ، الخامسة (١٨٦) ، ثم في (٢٠٨) يذهبون الى فيثاغورس هو اول من استخراج اصول الموسيقى بعد ان سمع موسيقى الاكوان العليا •

(٢١) د. ضياء الدين ابو الحب ، الموسيقى وعلم النفس ، (٤١) •
(٢٢) « والسبب في الالحان التي تفيد اللذة هو السبب في سائر المحسوسات وسائر المدركات ، فان اللذة والاذى انما تتبع كمالات الادراك ولا كمالاته » (٦٤) •

مادامت مرتبطة بالادراك • والفارابي هنا يلمس نقطة دقيقة • اذ من الصعب ان نربط بين الموسيقى المسموعة وخلق اللذة بدون ان نبرر ذلك بالاذن التي تسمع والعقل الذي يدرك فحوى الاحساسات، ذلك انه لا يوجد جهاز عضوي للذة في الانسان ، فهي اقرب ما تكون الى حالة من الرضا والارتياح الذي ينال على الانسان بكامل عضويته •

وهناك نوع ثان من الموسيقى يدعو الفارابي « بالالحن المخيلة » لانه يحدث في نفس الانسان تخيلات وتصورات، مثلما تفعل التزاويق والتماثيل المحسوسة بالبصر (٦٣) • وهذا النوع يستعمل مع الاشعار الملحنة حتى يساعدنا على تتيم المقصود منها (٦٧ ، ١١٧١) • ولا يبين فيلسوفنا هنا كيف تحدث الموسيقى هذه التخيلات او التصورات • هل فهم مثلا ان الاشعار الملحنة حينما تهرن بالموسيقى يكون من شأنها أن تثير حالة انتباه (او اندماج) لدى المستمع بحيث يصل الى كل دلالات الكلام ومعانيه الممكنة ؟ ام ان الاشعار اذا لحن فأنها تكثف التجربة الانسانية وتبرزها في اقصى شفافية ممكنة ؟ •

اما النوع الثالث من الموسيقى فيستأثر باهتمام الفارابي ومناقشته في عدة مواضع ، أنه « الالحن الالغالية » • فهو يلاحظ لنا في البدء ان الانسان والحيوان يشتركان معا في انهما يمتلكان لغة فطرية يستعملانها في حالات الخوف والطرب • وهي غير اللغة العادية التي نستعملها في أمور حياتنا اليومية (٦٣) • هذه اللغة الفطرية تتسع عند الانسان فيستعملها في التعبير عن الاسف والرحمة والغضب وغير ذلك من الالغالات (٦٤) • وتجد هذه اللغة الالغالية لها متنفسا من خلال الموسيقى • لكن أثرها في المستمع او المتلقي يختلف قليلا عن الاثر الذي أنشأها • فهي قد تزيل الالغالات أو تنقصه (لأن الالغالات من شأنه أن يزول اذا بلغ أقصى غاياته) (٦٥) وقد تحدث الالغالات أو تزيد اذا كان مرغوبا • وربما تحدث ، في الاحتمال الاخير ، حالة الالغالية مشابهة او محاكية للحالة الاصلية التي صدرت عنها الموسيقى أو التي يفترض في الموسيقى ان تعبر عنها (٦٦) •

اذن فالالحن من حيث أثرها في المتلقي ملذة والغالية ومخيلة • والفارابي يرى ان هذه التقسيمات اعتبارية وربما املتها الرغبة في تحليل المشكلة وفحصها •

وذلك ان الانواع الثلاثة ، من ناحية عملية ، قد تشترك فيما بينها في احداث آثارها في الانسان (١١٧٢) . فالصنف الاول يدخل في الثاني ، وهذان الصنفان معا ينتفع بهما في الالحان المخيلة ، « لان كثيرا من التخيل واهيادات الذهن تابع للافعالات ، وايضا فان الاقاويل متى قرنت بنغم ملذذ كان اصغاء السامع لها أشد . وما اجتمعت فيه هذه الثلاثة فهو لا محالة اكمل وافضل واقع » (٦٧) .

ويبحث الفارابي عن امثلة للافعالات التي تثيرها الموسيقى فيذكر « الرضا والسخط والرحمة والقساوة والخوف والحزن والاسف وما جانس ذلك » (١١٧١) ، لكنه لا يجد تسميات بالمقابل لانواع الموسيقى التي تكسب هذه الالفعالات ، فيقترح ان يسمي اللحن الذي يكسب الحزن « بالمحزن » وما يكسب العزاء « معزيا » . الخ (١١٧٨) والحق أن الفارابي يبدو هنا متسقا مع نظريته : فالموسيقى قد تكون محزنة وليست حزينة كما يقول اليوم . لان صفة « المحزن » تدل على ان الموسيقى قادرة على اثارة الحزن في نفس من يسميها وهذا هو رأي فيلسوفنا . اما كلمة حزين فهي صفة للمتلقى أو للانسان وليست للموسيقى في ذاتها .

ويقدم الفارابي ، في اخر كتابه ، تصنيفا ثلثيا للافعالات يشتق منه تصنيفا موازيا للالحن . فالالحن مقوية اذا كانت تكتسب الالفعالات القوية : كالعداوة والقساوة والغضب والتهور . الخ . وهناك الحان ملينة وهي التي تكسب الالفعالات التي ننسبها الى ضعف النفس : مثل الخوف والرحمة والجزع وما شابه ذلك . وهناك اخيرا الالحن المعدلة أو الاستقرارية (٣٣) . وهي التي تكتسب المزيج من كل صنفين متقابلين من الالفعالات (٧٩ - ١١٨٠) .

وعند فحص هذا الجانب من نظرية الفارابي لايسعنا الا ان تساءل : هل بإمكان أية موسيقى أن تثير في النفس العداوة أو القساوة . هنا قد يفيدنا الرجوع الى خبراتنا مع الموسيقى . وربما ، انطلاقا من ذلك ، سنزعم ان ما نكتسبه من الموسيقى هو ليس أكثر من صفاء الذهن أو السكينة أو الترويح

(٢٢) « وبعض الناس كان يسمي الالحن المعدلة الالحن الاستقرارية ، لانها تكسب النفس استقرارا وهدوءا » (١١٨٠) .

عن النفس ، وربما نكتسب منها « نشوة » ، وهي ما عبر عنه الفارابي « باللذة » ، وما يعبر عنه بكلمة « الطرب » . وربما نجد عند سماعها سلوى وعزاء كما يرى شوبنهاور . وعلى ضوء هذا يبدو لنا أن نزعة « الاستقصاء العقلي » عند الفارابي قد ضللت نظريته في بعض جوانبها . فهو يستقصي افعالات النفس ، على شكل ازواج متقابلة ، ويظن أن الموسيقى قادرة على اثارها كلها ، وهذا ليس ضروريا . ومن الواضح ان الاستماع للموسيقى والاغاني لا يثير افعالاتها كلها فضلا عن أن هذا غير مرغوب فيه أصلا .

(٥)

معايير الجمال في الموسيقى :

المبدأ الذي يسيطر على بحث الفارابي هو أن الذوق الفني يتغير مع تعاقب الاجيال ، ومن ثم لا يتمتع بخاصية الثبات التي تجعله يخضع للبحث العقلي (٢٤) . ولعله هنا متأثر بما يحسه من تقبل الناس في عصره لالحان الفرس التي أخذ يتمثلها الغناء العربي (٢٥) . ومن هنا فانه يلجأ عند بحث معايير (يدعوها سبارات) الجمال الى (ما هو طبيعي بالنسبة للانسان) ، وهو بذلك يتسق مع مذهبه في نشوء الموسيقى : نشأت الموسيقى من فطرة الانسان . وعلى ذلك فالمعايير الجمالية يجب ان تشتق بما يتسق ويتلائم مع طبيعته « وكما سمعه » (١٠٧) لكنه يفتن الى ان حساسية الناس بجمال النغم تتفاوت وبالتالي فما يراه البعض موافقا بطبيعته قد لا يكون كذلك بالنسبة لآخرين . فهذا المعيار ذاتي . استدراكا لذلك يرى ان ما هو طبيعي للانسان يشترك مما هو طبيعي لاغلبية الناس في أكثر الأزمنة . فالمسموعات الطبيعية للانسان هي التي بها يحصل كمال سمع الانسان ، أما دائما ولجميع الناس ، واما لاكثرهم دائما وفي أكثر الزمان (١٠٧ قارن ايضا ٦٦) .

لقد أشرنا الى ان الفارابي يجعل اللذة بطاقة وجدانية للادراك . فإذا

(٢٤) « فليس سبيل الطبيعة من الالحان سبيل الشرائع والسنن التي ربما حمل الناس عليها او اكثرهم في بعض الأزمان فيتبع بعضهم فيها بعضا فيستحسن على سبيل ما تستحسن المألوفة من الامور . غير ان ما هذه سبيله من مستحسن او مستقبح لا يراعى كيفما اتفقت » (١٨٤) .

(٢٥) انظر فارمر : تاريخ الموسيقى العربية (١٧٢ - ١٧٧) .

نقص شقص وتحوّل الى الم (او اذى بتعبيره) • من هنا يرى ان يجعل هذه اللذات المستثارة بالموسيقى معايير (او سبارات) تدلنا على ماهو طبيعي للانسان من الالهام (٢٦) • وحتى يكتسب معيار اللذة هذا درجة من الموضوعية، يرى الفارابي انه لا يكفي ان تتخذ مما يلذ لفرد واحد معيارا : فربما كانت حواس هذا الفرد ليست على المجرى الطبيعي، كما في حالة المريض او ضعيف السمع : انما نوسع استقراءنا فنشتق المعيار مما يلذ لسائر الناس او معظمهم (١٠٨) لكن سائر الناس ومعظمهم يسكنون مناطق مختلفة وبيئات متباينة وبذلك تختلف وتتوحد الموسيقى التي يراها كل قوم طبيعية لسماعهم ولا يوجد ماهو طبيعي للانسان بالاطلاق ، بل الاصح ان نقول ان ماهو طبيعي يمتزج بماهو حضاري بحيث يصعب الفصل بينهما • فاذا كان ذلك كذلك ، فكيف نصل من استقراء ما يلذ لسائر الناس في شتى مناطق سكنهم الى حقيقة ثابتة؟ يجيب الفارابي ، بالمصم لا بالناقشة • بأن ماهو طبيعي للانسان يجب ان يشتق مما هي عليه أذواق الناس الذين يسكنون فيما بين خطي عرض ١٥-٥؛ درجة وفهم مما يذكره بعد ذلك انه يقصد العرب والفرس والروم (وربما اهل الصين ايضا) فان هؤلاء الامم هم الذين عيشهم وشرهم واغذيتهم على المجرى الطبيعي ، ويستثنى من تطرف الى الشمال او الجنوب منهم : أي الزنوج والسودان والصقالبة ، لانهم خارجون عما هو على المجرى الطبيعي للانسان خروجا يينا ، وخاصة من توغل منهم الى الشمال (١٠٩) •

هذه النقطة ليست خلافية ، بل هي خاطئة بالتأكيد • لكن التقدم الثقافي والعلمي في العصور الوسطى لم يكن من شأنه ان يساعد على توضيح هذه المشكلة • فما هو طبيعي لبعض الناس قد يكون كامنا هاجما في فترة حضارية، ثم يتشجر ويتجلى ببهائه وروعته في حقبة اخرى متقدمة • وانه لمن المفارقة ، ان تذكر ان الصقالبة (شعوب الجمهوريات السوفياتية) يقدمون اليوم ابداع الاسهامات في مجال الموسيقى خاصة • ومن يدري ؟ ربما تكون موسيقى المستقبل هي موسيقى افريقية •

(٢٦) « ولذلك ينبغي ان تجعل اللذات الكائنة عنها (الموسيقى) سبارات كما هي كمالات للحس ، وما يكون منها للناس دائما او في اكثرهم سبارات كما هي طبيعية للانسان » (١٠٨) •

وعلى أية حال ، فإن دعوى الفارابي ان مسبارات الجمال في الالحن يجب ان تقوم على استقراء ماهو طبيعي لاغلب الناس تسير على درب واحد مع دعوى الاستطائقيين التجريبيين الذين يرفضون القيم المعيارية المطلقة للجمال ، ويحيلونها الى قيم محايدة تبدى من خلال ماهو سوى بالنسبة للذوق الفني الصحيح (٢٧) .

(٦)

لعلها قد اتضحت الان ملامح فلسفة الفارابي الموسيقية ، وربما يكون قد وضح ايضا ذلك المنهج العقلي ، الاستقرائي في بعض الاحيان ، الذي اتبعه في تبرير قضاياه . وربما جاز لنا ان نستنتج من بعض الشواهد ان توجيه المنهج الارسطي كان مسيطرا على تفكير فيلسوفنا . ومن ايجابيات هذا التوجيه : ان الفارابي ، كما يبدو من مقدمة الكتاب وشمول ابحاثه ، كان يطمح الى ارساء علم جديد كامل على غرار ما فعل ارسطو في المنطق والعلم الطبيعي ، وكذلك رفضه للنظرية الكوزمولوجية في الموسيقى . اما سليات هذا التوجيه فتتضح في النزعة الاستقرائية ، عند الفارابي ، تكاد تختشق أحيانا تحت وطأة تحديات عقلية محدودة كاوائل العلم البديهي ، والغائية وانه لمن الطريف ان نذكر هنا ان الفارابي حينما يناقش علاقة الموسيقى باللعب في آخر الكتاب (٨٤ - ١١٨٦) يرفض ان يكون اللعب غاية لهذا الفن ، بل يرى انه لعب يمهّد للجد ، الجهد الذي تكون به السعادة القصوى للانسان ، ومن ثم فغاية الموسيقى هي السعادة القصوى .

ومع هذا ، فإن اصالة وتقدم نظرية الفارابي يتجليان بوضوح حينما تهارنها بالنظرية الكوزمولوجية (التي تربط اوتار العود الاربعة بكل جوانب الوجود : العناصر والافلاك ، والمواسم وهيئات النفس ... الخ) والتي شاعت (٢٨) ، وربما سادت بعد ان تبناها الكندي (٢٩) ، واخوان الصفا (٣٠) .

(٢٧) من هؤلاء شارل لالو : انظر كتابه « الفن والاخلاق » - القسم الثاني ، ترجمة عادل العوا .

(٢٨) لقد درس Farmer هذه النظرية وتبناها لدى منظري الموسيقى العرب في محاضراته : - The influence of music from Arab Sources

(٢٩) « انظر رسالته » في « اللحن والنغم » (ص ٢٤ - ٢٥) .

(٣٠) انظر « الرسائل » ، الخامسة ، (ص ٢١٣ وما بعدها) .

ولم يتيسر لي ان اتبع أثر نظرية الفارابي في « موسيقى » ابن سينا ، لكن تلميذه ابن زبلة ، كما يبدو ، قد اطلع على كتاب الفارابي واخذ عنه نظريته في «انواع الالحن» من غير ان يطورها او ينسبها الى صاحبها (٣١) .

وربما كان الفارابي قد شعر انه بالامكان وضع نظرية عامة في الفن لتفسر ماهو مشترك في الفنون الشائعة في زمانه : الموسيقى والشعر والرسوم : وذلك على غرار نظرية المحاكاة التي يفتح بها أرسطو كتاب «الشعر» والارجح انه اطلع على الترجمة السقيمة لهذا الكتاب والتي نهض بها استاذهُ ابو بشره . ولقد ألف هو رسالة موجزة «في الشعر» ، تختلف تماما عن كتاب أرسطو ، وقد وضح في اخرها بما لا يحتمل أي لبس أن الشعر والرسم (التزيين) يشتركان في المحاكاة والغرض والصورة وان كانا يختلفان في المادة (٣٢) . فلماذا لا تنتظم نظرية المحاكاة الموسيقي مع فني الشعر والرسم ؟ يبدو أن الفارابي لم يجد هذه النظرية الارسطية كافية لتفسير فن الموسيقى وغايته . ولقد كان محقا في ذلك ، فجاء بهذه النظرية الممتازة التي لا تخلو من قصص او اخطاء ، لكنها في بعض جوانبها صالحة للتطوير والاختصاص في مجال لم يزل بكرا في الفكر العربي الحديث .

(٣١) قارن ابن زبلة « الكافي » ص ٦٧ فما بعد ، بالفارابي : الموسيقى الكبير : ص ٦٢ فما بعد .

(٣٢) انظر عبد الرحمن بدوي : « فن الشعر » لارسطو ، رسالة الفارابي الملحقه : (ص ١٥٧ - ١٥٨) .

المراجع

- ١ - الفارابي ، ابو نصر : كتاب الموسيقى الكبير • تحقيق وشرح : غطاس خشبة ، مراجعة : محمود الحفني ، القاهرة ، دار الكتاب العربي للنشر ، سنة ٩ •
- ٢ - • احصاء العلوم • تحقيق وتعليق عثمان امين ، القاهرة ، مكتبة الانجلو سنة ١٩٦٨ •
- ٣ - ابن خلكان وفيات الاعيان • تحقيق : احسان عباس ، بيروت ، دار الثقافة ، سنة ٩ •
- ٤ - ابن زيله ، ابو منصور الكافي في الموسيقى • تحقيق : زكريا يوسف ، القاهرة ، دار القلم ، سنة ١٩٦٤ •
- ٥ - ابن النديم الفهرست • تحقيق : رضا - تجدد ، طهران مكتبة الاسدي التبريزي ، سنة ١٩٧١ •
- ٦ - اخوان الصفا الرسائل • الرسالة الخامسة ، بيروت ، دار بيروت وصادر ، سنة ١٩٥٧ •
- ٧ - ارسطو فن الشعر • مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد • ترجمة وتحقيق عبدالرحمن بدوي • القاهرة ، مكتبة النهضة ، سنة ١٩٥٣ •
- ٨ - الازهري تهذيب اللغة • ج ١٥ ، تحقيق ابراهيم الاياري ، دار الكتاب العربي ، سنة ١٩٧٠ •
- ٩ - التوحيدي ، ابو حيان الامتاع والمؤانسة • تحقيق احمد امين وزميله ، بيروت ، دار الحياة ، سنة ٩ •
- ١٠ - ضياء الدين ابو الحب الموسيقى وعلم النفس • بغداد : مطبعة التضامن ، سنة ١٩٧٠ •

- ١١ - فارمر ، هنري جورج تاريخ الموسيقى العربية • ترجمة حسن نصار ،
القاهرة ، مكتبة مصر ، سنة ١٩٥٦ •
- ١٢ - الكندي ، ابو يوسف رسالة في اللحن والنغم • تحقيقا زكريا يوسف ،
بغداد ، ١٩٦٥ •
- ١٣ - ديوي ، جون الفن خبرة • ترجمة زكريا ابراهيم • القاهرة ،
دار النهضة العربية مع فرانكلين ، سنة ١٩٦٣ •

- 14— Farmer, H. G. : The Influence of Music from Arabic Sources.
London, Harold Reeves, 1926.
- 15— Encyclopedia of Islam, Vol. II. III., Leyden & London, 1927.

كيف عرف اليابانيون الفارابي

الدكتور شنجي ميجيما - اليابان

ان صلة اليابانيين بالحضارة الاسلامية كانت صلة غير مباشرة حتى عودة اسرة ميجي في عام ١٨٦٥م ولقد كانت معرفة قدامى اليابانيين عن العالم الاسلامي تبدو ساذجة وغامضة .

وفي هذا العام نشر معهد الشرق الاوسط في اليابان « المعرفة اليابانية بالاسلام وبالعالم الاسلامي في ايام ما قبل عودة اسرة الميجي وهو مؤلف بقلم هاجيمي بردياش » ١٩٠٤ - ١٩٦٣ وفي هذا الكتاب درس المؤلف دراسة مستفيضة تاريخ التيارات الثقافية المتبادلة بين العالم الاسلامي واليابان قبل عصر الميجي . ولكننا لانستطيع ان نجد اثرا لدخول الفلسفة العربية الى قطرنا وان قدماءنا كما يبدو ليسوا على علم بالفارابي والفلاسفة الآخرين .

وان العالم الياباني الاول الذي عرف الفارابي وآراءه وقدمها لمواطنينا هو الدكتور توشيكو ايزوتسو وهو استاذ المعهد الاسلامي في جامعة ماكجيل وفي تموز ١٩٤١ نشر ايزوتسو في طوكيو كتابا عنوانه « تاريخ الفكر العربي - اللاهوت الاسلامي والفلسفة الاسلامية » وكان المؤلف شابا لم يبلغ الثلاثين من عمره عندما نشر الكتاب وقد كتب في مقدمته مايلي : « وان الاشياء التي سأحدث عنها في هذا الكتاب هي تلك الازهار من الافكار التي تبرعت بشكل مزدهر في حديقة الشرق في الايام الحالية بين القرنين الثامن والثاني عشر واني لاحب من اعماق قلبي تلك الافكار عن الايام القديمة واحسن بشوق لاحدله لاولئك الاشخاص الذين ابدعوا هذه الافكار اما بالنسبة للاشياء التي يخبرنا بها هؤلاء المفكرون فاني اظن ان من الافضل ان اؤكد على أنني سأكون سعيدا تمام السعادة اذا ما بدا هناك من بين قراء كتابي هذا شخص يفهم تمام الفهم هذه الاقوال القديمة ثم يطمح الى احياء معانيها في ذهنه » .

لقد قسم ايزوتسو كتابه الى قسمين : القسم الاول عن اللاهوت الاسلامي والقسم الثاني عن الفلسفة الاسلامية . والقسم الثاني مقسم الى تسعة فصول والفصل الثاني تطبيقات على الكندي والقسم الثالث على الفارابي . ولقد ابقى ايزوتسو خمس عشرة صفحة من الفصل لهذا الاخير ثم انه قبل كل شيء قد عرف بالفارابي . باعتباره الشارح العربي الاول لاعمال ارسطو وباعتباره الشخص الاول في تاريخ الفلسفة الاسلامية الذي احب الحقيقة بصدق وقد قال ايزوتسو ان الفارابي يجب ان يكون مقسما بشكل مبدئي الى نمطين الاول باعتباره فيلسوفا ارسطوطاليسيا والثاني من حيث علاجه لمشكلات الاسلام من موقعه كفيلسوف يوناني وعندئذ ومن اجل التعريف ببعض الامثلة لمواقف الفارابي لمشكلات الاسلام فان ايزوتسو قد ترجم قسمين من « كتاب في مبادئ آراء اهل المدينة الفاضلة » والقسم الاول يتناول بالبحث استحالة تعريف الله والثاني حول الوحدة مع الله . وان ايزوتسو بالطبع قد كتب كتابه هذا لسواد القراء باعتباره عملا مستتيरा وكتبه بلغة واضحة وعاطفية واعتبره مدخلا اوليا في آراء الفارابي لان القراء اليابانيين يكادون لا يعرفون بوجه عام أي شيء عن الفلسفة الاسلامية .

وعلى اي حال فان هذا الكتاب قد اعطى انطبعا زاهيا واستحث اذهان عدد كبير من الطلاب الشباب واسهم في فتح علومهم الى مجال جديد .

ولقد كتب في عام ١٩٥٦ الاستاذ المرحوم تودوثاساكا سيرة قصيرة للفارابي في القاموس الكبير لتاريخ العالم طبعه هاي بون شا . ولقد كان ثاساكا عالما ممتازا اعترف به كمرجع رفيع في اليابان في تاريخ الاسلام وعلى اية حال فان مقاله هذا عن رأي الفارابي عادي جدا وليس فيه اية اضافة جديدة ويبدو انه مجرد تلخيص لما كتبه ايزوتسو السالف الذكر .

وفي العام نفسه ١٩٥٦ كتبت عن حياة واعمال الفارابي في قاموس السير للعالم الغربي طبعة ايواتامي شوئن ولكن هذه الكتابة ايضا ليست فيها اية اضافة .

وفي كانون الاول ١٩٦٧ في الجزء السابع من سلسلة الفكر الشرقي الذي نشر من قبل مطبعة جامعة طوكيو وقد كرس هذا الجزء للفكر الاسلامي

بصفة خاصة واسهم فيه البروفسور جوهي شي مارا وذلك بكتابة فصلين
 الفصل الاول قسم الى فقرتين الاولى عن محمد والقرآن والثانية عن
 الفكر الاسلامي الاول . اما الفصل الثاني فقد قسم الى ثلاث فقرات الاولى
 القانون الاسلامي والاراء الشرعية والثاني حول اللاهوت والفلسفة والصوفية
 اما الثالث فهو الناجح في التراث الحضاري . ففي الفقرة الثانية من الفصل
 الثاني ورد ذكر هذا الفيلسوف مرة واحدة ولكن هذا الذكر قد جاء في
 صدد علاقته بالفلاسفة الآخرين وليس حول ما انفجزه هو نفسه ، ومثال
 ذلك : (١) يقول شي مارا ان الكندي قد حاول ان يحدث انسجاما بين تعاليم
 القرآن وبين الحقيقة التي جاءت في الفلسفة اليونانية ، وان هذه التجربة قد
 تركها الفلاسفة الاسلاميون الآخرون بعد الفارابي (٢) ويقول ان تأثيرات
 الأفلاطونية الجديدة واضحة في رسائل اخوان الصفا ولو ان هذه الرسائل
 قد جاءت وراء الكندي والفارابي بصدد توضيح مناقشتها (٣) ويقول ان
 الغزالي قد درس دراسة مستفيضة اعمال الفارابي وابن سينا (٤) ويقول ان
 إنجازات ابن باجة باعتباره فيلسوفا انه قد عرف الفلسفة الغربية بالفارابي .

وفي الفقرة الثانية من الفصل الثالث من الكتاب ذاته كتب الاستاذ
 ابسونيو كوربانانغي حول مفكري فارس وهو يذكر اسم الفارابي في صدد
 علاقته بمير داماد «توفي سنة ١٦٣١ » وهو يقول فقط ان ميرداماد كان
 يسمى احيانا بالمعلم الثالث وإنه قد اتبع تعاليم ارسطو والفارابي .

وفي عام ١٩٧٤ نشر توشيرو كومودا وهيدي هيكوكاشيوانغي وكلاهما
 استاذان في جامعة كبير ترجمتهما المشتركة الى اللغة اليابانية لتاريخ الفلسفة
 الاسلامية لمؤلفه هنري كوربان والترجمة دقيقة وامينة وقد تسلم المترجمان
 جائزة من جمعية المترجمين في اليابان وتحتل الفقرة الواردة عن الفارابي في
 هذه الطبعة اليابانية عشر صفحات وان مضمونها دقيق جدا .

وخلاصة القول ان الابحاث عن الفارابي في اليابان مازال في نقطة
 البدء ولكن هناك شبابا كثيرين بدأوا في الآونة الأخيرة يتعلمون العربية
 بصدق وان مستقبل هذا الميدان لم يعد ميئوسا منه كما كان .

حول أسلوب التفكير عند الفارابي

قاسم جانوف - الاتحاد السوفياتي

تتميز مفهوم أسلوب تفكير الفارابي بخواص خارجية أي شكل التعبير عن الأفكار وخواص داخلية لنظام النظرية على حد سواء .

وفي هذا المعنى اذا اعتبرنا ان الاسلوب هو الانسان فان محاولة فهم أسلوب الفارابي يكلفنا ان ندرك انه يعبر عن تاريخ للتفكير بكيئته دونما شك أو اشتباه بمعناه الموجود في الوقت الحاضر .

وعندما نجتهد في التعرف الى نظام الافكار الماضي ونطلع على نص قديم بعيد عن عصرنا الذي نعيش فيه فالتنا نرى خواصه وتحسسها .

وحين نتدرج في قراءة بعض كتب الفارابي الواحد تلو الاخر فالتنا نتأكد ان بالامكان ان ينسب هذا الكتاب او ذاك الى المفكر من دون ان تتوفر لدينا البراهين التاريخية على ذلك ولا يزال هذا الشيء يميز انواع الاساليب من وجهة نظر الكلام حيث كان الفارابي قليل الكلام وكثير المعنى في بعض فصول كتبه كما يمكننا ان نقول بهذا الصدد انه كان يعبر احيانا عن افكاره بصورة موضوعات اثناء معالجته قضايا كثيرة قبل تصنيف العلوم وتصنيف المدن - والنظرية العامة لتركيب العالم وغير ذلك ويحكي عن اراء محدودة بصورة متممة .

ومما يلاحظ ان الفارابي كثيرا ما كان يستخدم الفاظا ارثوذكسية ودغماتيكية في بداية ونهاية كتبه وقد الف قسم منها على شكل تفاسير وشروح لكتب ارسطو طاليس ولكن لا يمكننا ان نصف جميع مؤلفاته بأنها تشكل شروحا وتفسيرات لانه كان يضعها ويسرد مفاهيمها بطلاقة وموضوعية اصيلة مستقلة وهذا ما يلاحظ في كثير من مؤلفاته وخاصة كتاب الموسيقى الكبير وكتاب فصول المدن .

وبأسرنا اسلوبه الملموس الدال على انه رجل عصره وعالم يدرك الاشياء بصورة صحيحة حينما يستنتج النتائج والبراهين المحسوسة .
وقد لا يتضح الجوهر للقارى لأول وهلة لان الشكل الخارجي غالبا ما يستره وهذا يثبت قولنا السابق ان مؤلفات الفارابي لا تشكل اقتباسات لمؤلفات ارسطو طاليس .

كما نلاحظ ثمة مبالغات عديدة بشأن موقف الفارابي من الارثوذكسية ونحن لانشك ان في نظرية تركيب العالم المقترح من قبل الفارابي تعد نظرية دينية مثالية ولكن يمكننا القول ان هذه النظرية يمكن ان تنقد نقدا فعليا .
وهنا يجدر بنا ان نذكر بقول فيورباخ عن الفلسفة الاسكولاستيكية (لقد تحولت هي نفسها الى أثر تاريخي) حتى بالنسبة لجوانبها القبيحة والمظلمة في نزعتها التعبير عن افعالات وروح الفكر .

ان روح وجوهر اسلوب التفكير للفارابي يشكّلان الايمان بالعقل الانساني المقتدر على حل جميع القضايا الانسانية ويقترن هذا الرأي عند الفارابي بسمات ديمقراطية وانسانية في فهمه طبيعة تفكير الانسان . وان العقل الذي يسمو بفعل القوة يعني قوة مشتركة لجميع الناس حيث يتطور عقل الانسان الفرد او العقل المستفيد حسب مقدار دوره في العقل الفعّال - وكذلك الحال بالنسبة الى الصفات الاخلاقية حيث لا يولد الانسان فاسدا او فاضلا لكنه يتحول الى احدهما اثناء حياته كما لا تتجزأ الفضائل الاخلاقية عن كمال العقل .

وهكذا ينبعث نور العقل من مؤلفات الفارابي ويصبح ديتيريس حقا حين ينسب الفارابي الى ابطال العالم الشجعان الذين كانوا يناضلون ضد سيطرة الغرافات وضد درجات التسلط الذي يقترن تاريخه بالدم والذي كان ينزع نحو اخماد حرية الروح والقضاء على القوانين الانسانية الفاضلة .

التعاليم والتجريب في التنجيم والموسيقى (نصوص غير منشورة للتندي والفارابي)

د. محسن مهدي - العراق

من المعروف عند مورخى الفلسفة القديمة ان الفلاسفة المسلمين ورثوا من الفلاسفة الافلاطونيين المحدثين اتجاهين متضاربين في علم احكام النجوم الاول اتجاه ديني وثني ، اله النجوم واعتقد ان لاهوالها وقراناتها آثارا في حياة الافراد والامم ، وانها علل واسباب تهدر أعمال الافراد ومستقبل الامم وتندر بما سيكون من الامور الارادية . وهذا هو الاتجاه الذي تبنته مدرسة أثينا الفلسفية في القرنين الرابع والخامس بعد الميلاد او القرنين الثالث والثاني قبل الهجرة ، وعرف به ايامليقوس وسوريانوس وابرقلس وغيرهم ممن قال فيهم الفيلسوف اولمبيردورس في شرحه لمحاورة « فاذن » لافلاطون (ص ١٢٣ ، س ٤) انهم يقدمون صناعة الكهان على صناعة الفلسفة . وتبعهم من جمهور اليونانيين من اصر على البقاء على دينه

وخلط بينه وبين ادیان القدماء من اهل مصر وبابل وعمل على الجمع بينه وبين العلم والفلسفة • فاقاموا معابد للنجوم اشتهرت منها في الاسلام معابد صابئة حران ، ولفقوا كتباً نسبوها لهرمس والكلدانين يدعون فيها لمذهبهم ويعارضون بها الشرائع المنزلة اما الاتجاه الثاني فكان اكثر فلسفة (او كان « يقدم الفلسفة » كما يقول اوليبيدورس في الموضوع ذاته) ويذهب إلى القول بان الطريق الى الاتصال بالمبدأ الاول هو طريق النظر العقلى • ولم يعط النجوم والاتصال بها مكانة الصدر ، وان قال بنفعها في تطهير قوى الانسان النفسانية دون العقلية • وهذا هو الاتجاه الذى عرف به افلوطين وفرغوريوس ومن تبع فرغوريوس من كبار معلمي الفلسفة في الاسكندرية وهو على العموم اقرب الى اتجاه افلاطون وارسطاطاليس والمستقدمين من شراحهما •

وموقف دين الاسلام من صناعة التنجيم وادعاءات المنجمين واضح لاحتاج الى المزيد من الكلام • فالقرآن والاحاديث النبوية وعلم الكلام وعلم الفقه مجمعة على بطلان هذه الصناعة وانكار تأثيرات النجوم ودلالة اوضاعها على ماسيكون (ان الشمس والقمر لا يفسدان لموت احد ولا لحياته) ، وعلى ان الايمان بالكواكب كمر بالنبوات وابطال للشرائع الالهية • واتشار هذه الصناعة بين المسلمين في بعض العصور والاقطار واعتقاد جمهورهم بها واستعمال ملوكهم لها لا يدل على صحتها من جهة الشرع • فالنظر الشرعى حظر النظر فيها ، حتى اضطر اصحاب هذه الصناعة في الامصار والاقطار التي حكم فيها سلطان الشرع على قراءة كتبها في كسر بيوتهم مستترين على الناس ، كما حدث في القرن الثامن من الهجرة في شمال افريقية ، مما دعا ابن خلدون الى ان يقول في المقدمة (ج ٣ ، ص ٢٢٦ من ثثرة كاترمير ، باريس ، ٨٥٨ « فكيف بعلم مهجور للشريعة مضروب دونه سد الحظر والتحريم مكتوم عن الجمهور » • ولكن الذي لم يشتهر

شهرة كافية هو ان فلاسفة المسلمين شاركوا الشرع في ابطال هذه الصناعة وعاضدوه في شرح ضعف مدركها من جهة العقل وبيان مضارها في سياسة الخلق ، وان تاريخ صراعهم ضد صناعة التنجيم من اجمل ما وصلنا في موافقة المنقول لصحيح المعقول . فصناعة التنجيم كانت متصلة بعلم النجوم وعلم الرياضيات وعلم الطبيعة من علوم الفلسفة ، تدعى انها تعتمد على هذه العلوم الصحيحة وانها علم بالاسلوب والعلل الضرورية وانها مبنية على التجربة في حساب القراءات على مر القرون وهذه كلها امور كان الفلاسفة اعرف بها من اهل الشرع واقدر منهم على بيان فسادها .

واول ما يتبادر الى الذهن في هذا الشأن هو موقف الكندي من صناعة التنجيم ومن الاتجاهين المتضارين في علم النجوم اللذين ذكرناهما . وهو موقف لم يتبين بعد ولم ينحصر ما يشوبه من الغموض . ففي رسالته « في ملك العرب وكميته » التي نشرها لوث في « مباحث شرقية » (لايزش ١٨٧٥) يفسر الكندي حروف المعجم التي في اوائل السور من كتاب الله تعالى (ص ٢٧٥ ، س ٢٢) تفسيراً نجومياً ويخبر في علم كمية ملك العرب من القرآن مستندا الى مبدأ نجومى هو ان الدلالة العظمى في حدوث العالم وتنقل الدول وكمية اعمار الملوك اما يظهر ويتبين لمن قصد لكنها من قران النحسين في برج انتحاسهما بالموضع الذي يحلان فيه وهو السرطان خاصة (ص ٢٧٣ ، س ص ١٠ - ١٣) . وقد اشار الدكتور محمد عبد الهادى ابو ريدة في مقدمة الجزء الاول من رسائل الكندي الفلسفية (القاهرة ، ١٩٥٠) عند بحث مصادرها الى اهمية مذاهب الحرنانيين الكلدانيين والصابئة وعلاقتها بماغند الكندي فيما يتعلق بالعلاقة بين العلم العلوى والسفلى (ص ٣٨-٤١) . وسواء اكان الكندي الذى يقول عنه ابن النديم في « الفهرست » (نشرة فلوجل ، لايزش ١٨٧١ - ١٨٧٢) انه قال انه نظر في كتاب يقربه هؤلاء القوم وهو مقالات لهرمس في التوحيد كتبها لابنه على غاية من التفانسة في

التوحيد لا يجد الفيلسوف اذا تعجب نفسه مندوحة عنها والقول بها (ص ٣٢٠ ،
س ٧ - ٩ ، قارن ص ٣١٨ ، س ١٤ وما بعده) هو ابو يوسف يعقوب
بن اسحاق او عبد المسيح بن اسحاق الكندي النصراني الذي يذكره البيروني
في « الآثار الباقية » (نشرة زاخاو ، لايزش ، ١٩٢٣ ، ص ٢٠٥ ، س ٧)
او كندى اخر ، فان الرسالة التي نشرها هنا تدل على ان الكندي لا يرى
تناقضا بين اراء الفلاسفة الموحدين ومذهب اهل التنجيم (كصاحبه ابى معشر)
ممن تدارسوا كتب هرمس في النجوم التي يذكرها ابن النديم في « الفهرست »
(ص ٢٦٧) .

ومع ذلك فان جمعه بين « مذاهب القوم » و « رأى الفلاسفة » لا يؤدي
به الى قبول الاتجاه الذي تبناه الذين يقدمون صناعة الكهان ، بل راي
اخص به وهو على العموم اقرب الى راي الذين يقدمون الفلسفة في العلوم
التي يسميها الكندي في رسالته « في كمية كتب ارسطوطاليس » (ج ١ ، ص
٣٧٢ - ٣٧٣ ، ٣٧٦ العلوم الانسانية فهو يبدأ جوابه عن مسألة تحرير
وقت يرجى فيه اجابة الدعاء والتضرع الى الله تعالى بقوله ان هذه من
« المسائل المعتاصة على الروحانيين » وان الله تعالى يمنح معرفتها « من جهة
البعث والرسالة » . ويصرح ان هذه المعرفة (او هذا العلم الالهى كما يسميه
في كمية كتب ارسطو) (ج ١ ص ٣٧٢ - ٣٧٣ ، ٣٧٦) « العلوم الانسانية فهو
يبدأ جوابه من مسألة تحرير وقت يرجى فيه اجابة الدعاء والتضرع الى الله
تعالى بقوله ان هذه المسائل المعتاصة على الروحانيين وان الله تعالى يمنح
معرفتها « من جهة البعث والرسالة » ويصرح ان هذه المسألة (او هذا
العلم الالهى كما يسميه « في كمية كتب ارسطوطاليس »
يستحيل ادراكها من جهة التنجيم لاسباب تتعلق بالاختلاف
الجوهري بين المعلومات والعلل وبين عالم الكون والفساد
والعالم الذى فوق الكون وبين الاوقات المحدودة في العالم السفلى والاقوات
السماوية التي هي غير محدودة ، وهي اراءه المعروفة من رسائله الاخرى .
ولكن هذا لايعنى ان هذه المسألة « المعتاصة » غير قابلة للحل عند الروحانيين

ولا ان معرفتها تستحيل في الفلسفة الاولى ، اللهم الا اذا فرضنا انها من الامور الناموسية الوضعية البحتة ، وهو قول لايقول به الكندي الذي يقتصر على تحديد الحقل الذي تعمل فيه صناعة التنجيم وهو دلالة القوى السماوية على الاشخاص الكائنة الفاسدة وحصر تأثيرها في اختيار وقت كل عمل نبتدي به .

ومع انه يشير الى ان اختيار وقت الابتداءات يسهل من جهة التنجيم فانه لا يؤكد ان الاختيار النجومى له تأثير خاص في اجابة الدعاء والتضرع الى الله تعالى . فهو يخبر بما رآه الفلاسفة الموحدون الذين هم على غير ملتنا من جهة الشرائط الناموسية الوضعية وما ينسبون الى الكواكب من انها هي الوسائط فيما بينهم وبين البارى جل وعلا دون ان يقبل رأيهم في وساطة الكواكب . فالذي يهمه من امر هؤلاء الفلاسفة هو توحيدهم وليس ما رأوه في وساطة الكواكب في اجابة الدعاء . وخاصة الفلسفة عندها انها نشرت فكرة البارى الاحد . واقراض تلك الامم من الفلاسفة وحدث قوم عادمين للفلسفة ادى الى عبادة الكواكب دون الله تعالى والى اتخاذ الاصنام وسائط بين الناس والكواكب . فالكندى اذن ينكر ان يكون لعبادة الكواكب التى كانت شائعة عند الوثنيين من الصابئة وغيرهم اساس فلسفى وينكر صلة هذه العبادة بأراء الفلاسفة كما كان يدعى الصابئون ، بل يعتبرها نتيجة لاقراض الامم من الفلاسفة وبدعة ابتداعها قوم حدث « عادمون الفلسفة » . والقول الذي ينسبه ابن النديم للكندي في توحيد هرمس يتفق مع قوله في هذه الرسالة ، اذ انه يبين ان الصابئة يقرّون بكتب الفلاسفة الموحدين بلسانهم ولا يعملون على رأيهم ويذهبون الى غير ما ذهبوا اليه .

وما يذكره الكندي بعد ذلك من مذهب اهل التنجيم وآرائهم واقوالهم لا يخرج عما ذكره في اول الرسالة من ان مذهبهم ينحصر في دلالة القوى السماوية على الاشخاص الكائنة الفاسدة في العالم السفلى وان صنعتهم تخبر بوقت الابتداء بالاعمال (بما فيها الدعاء لطلب المال او الاهل او المساكن والعقارات او الرئاسة او العلم والكتابة او الوزارة والقضاء والفقهاء او الملك او ولاية عهد وقله وحركة او صلاح او الغنى والشجاعة الخ) . وهذه كلها امور انسانية عملية دنيوية .

اما الغاز المنجمين ورموزهم فرأى الكندي في السبب الذي لاجله استعملوا الرموز في كتبهم هو انه سبب عملي ايضا ، غاية ستر الصناعة عن السفهاء واهل الجهل كي لا يستعملوها في شهواتهم وفيما يضر ولا ينفع . فليس وراء رموز المنجمين اذن امور الهية او علوم طبيعية نظرية ، بل ما ترمز اليه دلالة احوال النجوم على ابتداءات الاعمال لاغير وانما استعملت الرموز لغاية اخلاقية هي دفع المضار الناتجة من اطلاع السفهاء واهل الجهل عليها ومنعهم من اساءة استعمالها .

واخيرا فيجدر بنا الاشارة الى الكوكب الذي يسمى اندروميذا الذي يقول الكندي انه وجده على الحقيقة في تسع عشرة درجة من الحمل في سنة لم يذكر في النسخة الخطية وترك مكانها ابيض دون رسم العدد . واندروميذا من الكواكب التي حسب بطليموس مواضعها . وكان المنجمون العرب في القرن الثالث من الهجرة يرون انها تتحرك درجة واحدة كل ست وستين سنة شمسية . وعلى ذلك فالكندي ان كان يعنى بقوله « على الحقيقة » انه وجده بالضبط في تسع عشرة درجة من الحمل فالسنة التي يذكرها يجب ان تكون سنة ثمانية وخمسة وسبعين من الميلاد . وان كان يعنى انه وجد اندروميذا بعد تجاوز ثمانى عشرة درجة من الحمل وكان بين هذه الدرجة التي تليها فالسنة التي يذكرها يمكن ان تكون بين سنة ٨٠٩ وسنة ٨٧٥ من الميلاد . ولا يبعد ان يكون الكندي يعنى بقوله وجدناه نحن على الحقيقة انه (على عادة منجمي زمانه) حسب مكانه بالضبط ، لانه شاهده .

اما الفارابي فموقعه من صناعة النجوم معروف من الفصول والتذاكير في جزء بخطه نقلها ابو اسحق ابراهيم بن عبدالله البغدادي الكاتب الناقل النصراني الذي يذكره ابن النديم في « الفهرست » والذي توفي قبل يحيى بن عدي وقد نشر الدكتور عبدالرحمن بدوي ترجمته لمقالة الاسكندر في القول في مبادئ الكل في ارسطو عند العرب (القاهرة ، ١٩٤٧ ، ٢٥٣ - ٢٧٧) ولمقالة الثامنة من كتاب « طويقا » في « منطق ارسطو » (القاهرة ، ١٩٤٨ ، ١٥٣ ، ص ص ٦٩٠ - ٧٢٣) والذي ينظر في هذه « النكت » التي نشرها ديتريشي بعنوان « نكت امي نصر الفارابي فيما يصح من احكام النجوم » في « الثمرة المرضية » (لايدن ، ١٨٩٠ ، ص ص ١٠٤ - ١١٤)

يجد ان الفارابي جمع فيها تذاكير لو تفرغ لتأليفها كتابا لكان اشد وامر وابلغ ما نقده ناقد لما ذهب اليه من يسميهم الكندي « اصحاب الفلسفة النجومية » .

واول ما يجلب نظرنا من هذه « النكت » هو الاختلاف العقائدي بين تيارين متضاربين فيما يصح ولا يصح من احكام النجوم . وفي المقدمة التي كتبها ابراهيم بن عبدالله تاريخ طريف . فقد كان اول الامر واتقا بصحة الاحكام النجومية غير شاك في ان الذي يعرض فيه من الخطا انما هو لقصور علم العلماء عن بلوغ ما يحتاج اليه فيها وقلة عناية الحساب واصحاب الارصاد ومتخذى الآلات فيما يتعاطونه منها ، ويمتقد انه متى زالت هذه العوائق صحت الاحكام واتفع بتقدمة المعرفة فيها واحاط العالم بالكائنات المستقبلية وتكشفت الغيبات وظهرت الخفيات . وقضى مدة . من الزمن يبحث في الحساب والارصاد والآلات للتغلب على هذه الموانع فلم يزد من الاصابة الا بعدا عن المطلوب (و) عن المطلوب الا اياسا الى ان ضجرت . . . وارتبت فيه وارتيابه هذا ادى به الى ان يعطف على « كتب الاوائل » او « كتب الحكماء واصحاب الحقائق » . فلما وجدها خلوا منها واقاويلهم غير معبرتها ولا مصروفة نحوها تغير موقفه تغيرا تاما : فصار اليقين الذي كان معي شكا والاعتقاد ظنا والثقة تهمة والاخلاص ريبا . وبعد هذا اتفق له لقاء الفارابي فسأله ان يبين ما اتضح له من مذهب الحكماء الاولين وقضى مدة من الزمن بصحبته يتعلم منه ويناقشه مناقشات حادة عبر عنها بقوله « ويحاربني واحاربه ويراجعني واراجعه في ذلك الباب » فالفارابي كان اذن حين لقيه ابراهيم يأخذ برأى « الاوائل » ويذهب « مذهب الحكماء الاولين » في احكام النجوم ، اى انه يصرف اقاويله نحوها وكان يقف موقف الشاك منها والناقد لها .

والفارابي يلخص رايه بقوله ان « الاحكام النجومية » اسم مشترك يقع على ثلاثة أمور لا تشترك الا في الاسم . اولها أمور ضرورية موجودة ابدا هي اجرام الكواكب وابعادها ، وهو جزء من علوم التعاليم . الثاني أمور ممكنة على الأكثر وهي تأثيرات امكنة الكواكب في كينيات الطبيعة الارضية — اذا لم يمنعها مانع — كسخينها مثلا ، وهو جزء من علم الطبيعة . والثالث أمور منسوبة الى الكواكب « بالظن والوضع وبطريق الاستصحاب والحسبان » كمن « ظن ان الكوكب الفلانى متى قارن او اتصل بالكوكب

الفلاحي استغنى بعض الناس وحدث به حادث « (ص ١٠٨ - ١٠٩) ،
وهذه امور اتفاقية ليست لها اسباب معلومة ولا سبيل الى ان تعلم وتضبط
ابدا ، ولا تنفع فيها التجارب ، ولا سبيل الى معرفتها بالبحث والتفتيش اذ
ليس السبب في جهلها قصور الانسان عن ادراكها ، وممتنع ان تكون بها
تقدمة المعرفة البتة •

و « نكت » ابي نصر تدل على ان الفارابي نظر في صناعة احكام النجوم
الاتفاقية هذه بمحك صناعة المنطق والعلم الطبيعي وعلم التعاليم والعلم المدني ،
فهو يبين سقمها من الناحية المنطقية وسخافتها من الناحية الطبيعية وقلة ضبطها
من ناحية التعاليم وضررها من الناحية الشرعية السياسية • ولان هذه الفصول
والتذاكير كان جمعها لنفسه ولم يكتبها كتابا او رسالة للجمهور ، فقد ابلغ
فيها في الحديث في حق النجمين وعيهم وجهلهم وعدم فقه تجاربهم وعدم
تمييزهم وعدم ارتياضهم بالعلوم الحقيقية ، واسرف في الاستهزاء باقوالهم
وضعف عقولهم وغباوة طبعهم وعمى بصرهم •

اما مقالاته التي نشرها هاهنا فهي وان اتفقت مع تلك التذاكير في الراي
اقرب الى اسلوبه المحكم السلس الهادي الرصين المعروف عنه في كتبه
ورسائله • يبدأ بفعل الاجسام السماوية في الاجسام التي تحتها ويفصل
القول في تسلسل آثارها واوضاعها واحوالها وكيفية الوقوف عليها والانداز
بما سيكون من جهتها • وصناعة احكام النجوم الصحيحة التي يصفها هاهنا
واضح من امرها انها تستند الى علوم التعاليم وعلوم الطبيعة ، ثم التجربة في
اصناف التأثيرات واصناف ما يتبعها والمدن التي تحدث فيها وجميع هذم
التجارب والاستناد اليها في الانذار بما سيكون في المستقبل • ثم يبين تأثيرات
الاجسام السماوية ليست ضرورية بل تجتمع مع افعال اخرى قد تضادها
وتمنع فعلها وهي افعال الامور الارضية الكائنة عن جواهرها من طبائع
ونباتات وحيوانات وافعال ارادية للانسان ثم آثار هذه الافعال • فصاحب
صناعة النجوم يحكم على ما شانه ان يحدث من احوال النجوم بغض النظر
عن هذه الموانع والمضادات ، ولذلك لا يمكن ان يحكم حكما قطعا على وقوع
ما شانه ان يقع بل عليه ان يشترط ان وقوعها يفرض عدم وجود العوائق
الطبيعية او الارادية •

وحسن ظن الفارابي بالاقدمين ممن انشأوا صناعة أحكام النجوم يؤدي به الى ان يفرض انهم كانوا على رايه وما ذكره هو في الجهة التي تصح عليها، وان العلامات التي وضعوها (في السعد والنحس وما الى ذلك) وضعت على طريق الالغاز والرموز ، وانها « اسماء رموزية » غايتها اشراك الجمهور معهم فيها ، وانما هي « مثالات وتخيالات وايماءات » الى الامور التعاليمية والطبيعية التي ذكرها الفارابي . فبينما يظهر من امر الكندي انه يقبل اصل دلالة احكام النجوم على ابتداءات الاعمال ويرى ان سبب استعمال الرموز في كتب المنجمين هو حصر منافع احكام النجوم في اهل العلم والمستحقين وستر الصناعة عن السفه والجهال ، يرفض الفارابي هذا الاصل ويحكم انه اما ان يقبل الانسان ان صناعة النجوم صناعة صحيحة وهذا يتطلب القول ان الاسماء الرمزية ليست الامثالات لامور تعاليمية وطبيعية ، واما ان يقول انها تعنى « الاشياء التي قد اعتدنا ان تفهمها عنها » او الاشياء التي يفهمها عنها « اصحاب احكام النجوم الذين ليست لهم معرفة بالتعاليم » اذ ان صناعة احكام النجوم كما يفهمها الكندي ليست صناعة طبيعية بل صناعة يحكم بها المنجم على سعد ونحس ابتداءات الاعمال اللارادية التي تكون عن فكر وروية ، بينما الفارابي يحصر آثار النجوم على الاشياء الطبيعية التي قد تصل الى مزاج الانسان الطبيعي و « الارادات التي تكون عن الامزجة » ولكنه يرفض رفضا باتا ان صح الحكم من جهة الاجسام السماوية على « الارادات التي تكون عن الروية والفكر الصحيح » .

ولقد رأينا ان تلحق بهذين النصين مقتطفات من كتاب للفارابي لم ينشر بعد في « احصاء الايقاع » يذكر فيها الكندي وينقد كلامه في الايقاعات . ولهذه المقتطفات اهمية كبرى في تاريخ الموسيقى عند العرب اذ تبين لنا راي الفارابي فيما كتبه اسحق الموصلي والكندي ومنصور بن طلحة في هذه الصناعة ، واعتماد الكندي فيما كتبه على اسحق ومنصور، والمعمل المستعمل من الالحن عند ملحنى العرب في زمان اسحق والكندي والفارابي . ولكنها تهمننا في هذا الموضع لامر آخر هو ان مورخ الفلسفة العربية الذي يتوق الى معرفة الصلة الفكرية بين « فيلسوف العرب » و « المعلم الثاني » يقف متعجبا امام ظاهرة غريبة ، وهى ان الفارابي (ومن تبعه من « المشائين » مثل ابن سينا وابن رشد) يكادون يملكون ذكر الكندي بالكلية ، فلا يرجعون الى كتبه.

ولم يكن السبب في ذلك جهلهم بكتبه وبقواله اذ كانت ذائعة مشهورة، ولا اقراض اتباعه اذ كانوا في زمن الفارابي خاصة كثيرين معروفين ، ولا الاختلاف في الرأي اذ ان الفارابي وابن سينا كتبوا كتباً عديدة اوردوا فيها آراء مخالفيهم وردوا عليها . فما السبب اذن في اهمالهم للكندی وعدم الاشارة الى آرائه بالقول او الرد ؟ ان المقتطفات التي تنشرها هاهنا لا تجيب على هذا السؤال جواباً شافياً . ومع ذلك فهي تشير الى بعض جوانبه . فالفارابي ينقد الكندی لانه « لم يتكلم بما تكلم به عن بصيرة نفسه بالاقاعات وانما تبع اسحق وقلده من غير ان يبحث عما قاله اسحق ومن غير ان يمتحنه في الالحن » . ثم انه لم يتأمل « في شيء من الحان العرب ولا في اشعارهم فيقول فيها ببصيرة نفسه هل هي مستعملة اولاً » . فلا عجب اذن ان الفارابي ينتهي الى القول بانه « ليس ينبغي ان نجعل ما كتبه الكندي في ذلك رايًا ، اذ كان يتبع في جميع ذلك راي غيره من غير ان يكون فيه بصيرة نفسه اصلاً ولا بوجه من الوجوه » .

وليس معتمد الفارابي في هذه الكندي في هذا الباب ان الكندي اعتمد فيما ذكره على ما وقف عليه غيره من الالحن . وذلك لان الوقوف على الالحن ووضع قوانينها الصناعية أمر لا يقف عليه انسان واحد بل صناعة تتكامل على مر الدهور ويقف عليها انسان بعد انسان . وانما معتمدة ان التقليد دون البحث والتأمل والامتحان والدربة هو موقف لا يليق بصاحب منطق متفلسف مثقف لاثر الفلاسفة يقصد ان ينحو نحوهم كالكندي . فصناعة الفلسفة عند الفارابي لا يعني التقليد واتباع آراء الغير ، بل امتحانها والتكلم فيها ببصيرة النفس . ويظهر ان تاريخ الفلسفة العربية بين الكندي والفارابي هو تاريخ انتقال الفكر الفلسفي من طور التقليد الى طور البحث والامتحان .

وفيما يلي وصف مختصر للنسخ الخطية التي اعتمدنا عليها في نشر النصوص الثلاثة :

(١) رسالة الكندي « في تحرير وقت يرجى فيه اجابة الدعاء والتضرع الى الله تعالى من جهة التنجيم » . وهذه رسالة لم تذكرها فهارس كتب الكندي القديمة بعنوانها وان كانت قد ذكرت رسائل في احكام النجوم دون ذكر عناوينها الكاملة . والنسخة الخطية الوحيدة لهذه الرسالة في مجموعة في مكتبة راغب باشا في استنبول رقمها ١٤٦١ ، تحتوي على رسائل عديدة

للفارابي وابن سينا والطوسي في ٣٩٧ ورقة سعتها $١٨ \times ١٢ \frac{١}{٢}$ سم ، وكتب عناونها بحبر احمر وفيها تعليقات في الحواشي . وهي غير مؤرخة ، ولكنها اقدم بكثير من تاريخ التملك (١١٣٩ هـ) الذي ذكر فيها . ورسالة الكندي في الورقة ١٩٤ و - ١٩٥ ظ . وقد اشرنا اليها بحرف م .

(٢) رسالة الفارابي « في الجهة التي يصح عليها القول في احكام النجوم » وهي غير « نكت » او « تذاكير » او « رسالة » او « فصول » ابي نصر الفارابي « فيما يصح وما لا يصح من احكام النجوم » المعروفة ايضا برسالة « في فضيلة العلوم والصناعات » . ولا ندرى بعد ما علاقة هاتين الرسالتين برسالة « في ابطال احكام النجوم » ولا بكتاب « الرد على احكام النجوم » . وقد وجدنا في مجموعة مشكوة (في المكتبة المركزية بجامعة طهران) ، رقم ١٠٣٨ ، الورقة ٩٩ و ، فقرة من هذا الكتاب جاء فيها : « قال ابو نصر الفارابي في كتاب الرد على احكام النجوم اذا شئت ان تعلم كذب احكامهم فاعمد الى كل ما فرضوه سعدا فافرضه نحسا والى كل ما فرضوه نحسا فافرضه سعدا ثم احكم على ما فرضت على مقابل ما فرضوه فانك تجد من الصواب في حكمك مثل ما يجلسونه في احكامهم . قال والعلّة في تلك الاصابة انهم قابلوا كثيرا بكثير وكل كثير قابله بكثير فانك تجد فيه عجائب ويظهر لك منه غرائب . وهذه فقرة لانجدها في « النكت » ولا في الرسالة التي نشرها هاهنا . وفي « عيون الانباء » لابن ابي اصيبعة ذكر لكتاب « النجوم » و « تعليق في النجوم » وهما اسمان لا يدلان على محتويات ما كتبه الفارابي دلالة دقيقة . اما الرسالة التي نشرها فقد ذكرت في « عيون الانباء » بعنوان « مقالة في الجهة التي يصح عليها القول باحكام النجوم » (ج ٢ ، ص ، القاهرة وكونجربورنچ ، ١٨٨٢ - ١٨٨٤ ، س ١٧ من نشرة مولر) وهو عنوان يكاد يطابق العنوان الذي نجده في نسخة ديار بكر الخطية .

وهناك نسختان خطيتان من هذه الرسالة . الاولى في مكتبة كنهل في ديار بكر في تركيا ، رقم ١٩٧٠ ، قديمة الخط ، وصفناها في مقدمة كتاب الفارابي « الالفاظ المستعملة في المنطق » (بيروت ، ١٩٦٨) ، ص ص ٢٩ - ٣٢ . والرسالة في الاوراق ٢٣ و - ٢٥ و . وقد رمزنا اليها بحرف د ،

واعتمداها اصلا لما نشرنا • والثانية في مجموعة في جامعة برنستن في الولايات المتحدة ، في مجموعة يهودا ، رقم ٣٠٨ ، الورقة ٢٩٢ و - ٢٩٣ • وقد وصفنا هذه النسخة في مقدمة « الملة ونصوص اخرى » للفارابي (بيروت ، ١٩٦٨) ، ص ٢٥ - ٢٦ • وقد رمزنا اليها بحرف ب ، ووضعتنا الزيادات من هذه النسخة بين زوايا متقابلة للإشارة الى انها غير موجودة في نسخة ديار بكر •

(٣) اما المقتطف من كتاب « احصاء الايقاع » فهو من نسخة هذا الكتاب الخطية الوحيدة في مجموعة في مكتبة كنهل في مغنيسا في تركيا ، رقم ١٧٠٥ ، الورقة ٦٣ ظ - ٩٢ ظ • والنسخة بخط نسخي جميل من القرن السابع الهجري وصفها المرحوم الدكتور احمد آتش « مجلة معهد المخطوطات العربية » ، ج ٤ (١٩٥٨) ، ص ٣٧ - ٤٢ ، وقد رمزنا اليها بحرف م • ويجدر القول ان كتاب « احصاء الايقاع » هذا غير كتاب الفارابي المسمى « الايقاعات » او « الايقاع » • وهناك نسخة خطية من هذا الكتاب الاخر في مجموعة احمد الثالث في طوب قابي سراي في استنبول ، رقم ١٨٧٨ ، الورقة ١٦٠ ظ - ١٦٧ و ، كتبت سنة ٨١٥ هـ ، اولها « ٠٠٠ قصدا القول في الايقاع ٠٠٠ » وآخرها « ٠٠٠ فليس يخفى على من تأمل في كتابنا هذا وحصله بالتجربة في المحسوس ثم نظر في كتاب الباقيين • هذا آخر كتاب ابي نصر الفارابي في الايقاع » • ونرجو ان يسهل الله لعلماؤنا المختصين بالموسيقى العربية ان ينشروا هذين الكتابين فيكملوا العمل الذي قاموا به عند نشر « كتاب الموسيقى الكبير » •

(١)
بسم الله الرحمن الرحيم

هذه رسالة كتبها أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي رحمه الله في تحرير وقت يرجى فيه اجابة الدعاء والتضرع الى الله تعالى من جهة التنجيم الى سائل سأل عن ذلك (١) .

(١) قال : هذا اسعدك الله من المسائل المعتاة على الروحانيين فضلا عن ذوي الاجساد الناقصة ، الا لمن منحه الله تعالى معرفة ذلك من جهة البعث والرسالة . فالوقت المستدل به على معرفته يستحيل من جهة التنجيم . اذ كان مذاهب القوم في دلالة القوى السماوية على الاشخاص الكائنة الفاسدة وفيما تحت الكون والفساد ومما في العالم السفلي . اما ان تكون دالة على معرفة الاوقات السماوية التي هي فوق الكون فمعدوم (٢) ذلك ، اذ هي علة لما تحتها وليست علة لما فوقها ، واذا الاوقات انما هي محدودة في هذا العالم وهناك غير محدودة . وان يوقف من جهة المعلومات على شيء من ارادة العلل فلا يفرد ذهن (٣) الا من جهة انها معلومات . فان تأثير الصنعة فيها أن (لا) يكون اختياره في ذلك على جهة اسعاد الوقت المرتجى فيه السعادة وقت كل عمل لبتديء به من دعاء وغير ذلك من الابتداءات فان هذا سهل مطلبه على هذه الجهة . فلنبتديء من ذلك بما رآته الفلاسفة فيها ثم بما ذهب اليه اصحاب الفلسفة النجومية ونستعين بالله على ذلك .

(٢) أما الفلاسفة الموحدون الذين هم على غير ملتنا من جهة الشرائط الناموسية الوضعية فانهم يرون أن الكواكب اذا كانت على هيئة مقبولة يجب في ميلها ان يقبل الدعاء ويستجاب . وينسبون تلك الحاجة (٤) الى الكواكب ويذكرون انها هي الوسائط فيما بينهم وبين الباري جل وعلا . فيجعلون اكثر الامر في ذلك للمشتري . وحملهم ذلك على ان جعلوا لكل كوكب من السبعة هيكلًا يقربون فيه القرابين ويعمرونه باقامة السدنة فيه مع ما يأخذون به انفسهم من التعظيم والقربان فيه بسبب كوكبه المنسوب

اليه . من ذلك قول سقراط في وقت ما سقى السم وحضرته الوفاة في الكتاب المنسوب الى فاذن ، أوصى الى افلاطون (٢) أن لهيكل الزهرة علي قربان ديك فقربوه عني . فلما اقرضت تلك الامم من الفلاسفة وحدث بعدهم قوم عادمون للفلسفة اتخذوا اصناما وسماوا كلا منها باسم كوكب من الكواكب السبعة . وكانوا يقربون لها ويصلون لذلك الصنم ويجعلونها وسائل بينهم وبين تلك الكواكب على غير ما رأَت الفلاسفة وتذهب اليه .

(٣) واما مذهب اهل التنجيم فانهم لما رأوا ان أسعد الكواكب في الفلك المشتري والزهرة رأوا ان يجعلوا احدهما في الطالع لابتداء الدعاء والاخر في الرابع لصالح العاقبة في الدعاء . وذهب قوم منهم الى أن يجعل أحدهما في التاسع والاخر في الرابع ليسعد بدنياء ودينه والاخر للعاقبة . ويكون هذان السعدان في هذه الحالات في بيوتهما مسعودين بما لاهمتها من الشمس في التشرق ومن غيبوبة النحسين عنهما ومن الاحتراق والرجعة والقمر مسعود بهما مواصل لهما من موضع تقبلاته . وذهب قوم منهم الى انه ينبغي ان يبدأ بالدعاء لطلب المال في وقت يكون اتصال القمر فيه بالمشتري من بيوت الزهرة . وان كان لطلب الامل فالوقت فيه اتصال القمر بالزهرة من بيوت المشتري . وان كان لطلب المساكن والعقارات فليكن ذلك والقمر متصل بزحل من موضع تقبل القمر ، ويكون السعدان في المواضع التي ذكرناها آتيا . وان كان لطلب الرتبة والرئاسة على الاساورة (١) فليكن ذلك والقمر متصل بالمريخ من موضع تقبله . وان كان لطلب العلم والكتابة فليكن ذلك والقمر متصل بعطارد ومن موضع تقبله . وان كان لطلب الوزارة والقضاء والفقه فليكن والقمر يتصل بالمشتري في موضع تقبله . وان كان في طلب الملك فليكن ذلك والقمر متصل بالشمس في وسط السماء من موضع تقبله . وان كان لطلب ولاية عهد أو قلة وحركة فليكن ذلك والقمر في موضع عز ومسعود . وكذلك فليوصل القمر بكل ما أريد من هذه الاسباب بعد أن يقبل في موضعه ويسعد بسعد قوي وينظر الكواكب المشاكلة للغرض المقصود حتى يفوز بمناءه . وذهب قوم منهم الى الكوكب الذي يقال (له) اندروميطا — ويقال له كوكب العرش الجديد ويسمى كه الخضيب (٢) وهو عندي الخاطب وجدناه على الحقيقة سنة في تسع عشر درجة من الحمل وعرضه شمالي في القدر الثالث — على مزاج

زحل والزهرة • ويقال متى قارنه عطارد والقمر كان ذلك من الاوقات المحمودة المرجوة لاجابة الدعوات وصلاح البدن • واذا قارنته الشمس ودعا الداعي دل ذلك على أنه ينال الغنى والشجاعة • واذا قارنه المريخ ودعا دل على انه ينال المرتبة والرياسة على الاساورة • واذا قارنه زحل وهو مسعود دل على ان الداعي يسعد في وسط عمره الى اقضائه • وان كان منحوسا يدل على فقد ذلك ويدل على انه يصير من المسكنة عريانا ، لان الملغزين يلغزون أن اندروميطا عريان مضغوط (٢) • واذا قارنه المشتري يدل على ان الداعي يجاب له في كثرة المال الا ان عمره يقل •

(٤) قال ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي : ان لكل واحد منهما حالا في اجابة الدعاء في كثير من الاحوال والاعمال والمواليد وابتداءات الاعمال في الملل والدول وفي تحاويل سني العالم • الا انها مرموزة في كتب القوم ، لاضنا به منهم على اهل العلم والمستحقين له ، بل انما ستروه على السفهاء واهل الجهل لانهم يستعملونها في شهواتهم وفيما يضر ولا ينفع • فهذه اسعدك الله كل ما حضرنى واحضره الفكر ، فعمك الله به وتعمدك بعفوه وغفرانه •

الحواشي

(١) م : رسالة ابو يوسف يعقوب الكندي في تحرى وقت يرجى فيه اجابة الدماء والتضرع الى الله تعالى من جهة التنجيم

// م(ج)

(٢) فمعدوم : فمعدوم م //

(٣) الدهن : الوحدة م //

فقرة (٢) :

(١) الحاجة م (ولعلها « الخاصة ») //

(٢) افلاطون م (والصواب اقريطن ، راجع افلاطون « فاذن » ص ١١٨) //

فقرة (٣) :

(١) الاساورة وهي الفسان وهي معرب م(ج) //

(٢) الخضيب الخضيب م //

(٣) مضغوط مضغوط م //

(٢)

مقالة لابي نصر الفارابي

في الجهة التي يصح عليها القول في احكام النجوم ^(١)

بسم الله الرحمن الرحيم

(١) قال ابو نصر الاجسام السماوية انما تفعل في الاجسام التي تحتها بسخونة ^(٢) ازيد او اقص فتتبع ^(٣) مقادير تلك السخونة ^(٤) في تلك الاجسام آثار وصور اخر وأعراض اخر تتبع تلك الصورة والاثار . فكلما ^(٥) تبعت في وجودها السخونة الحادثة منذ اول الامر فتلك كلها تنسب الى انها افعال الاجسام السماوية . فبعض الاثار والصور وسائر الاغراض يتبع السخونة من فورها ^(٦) وبعضها يتبع ^(٧) بعد زمان قليل أو أكثر ^(٨) وبعضها يتبعها بعد يوم مثلا وبعضها بعد يومين وبعضها بعد شهر ما لم يعقها عائق ^(٩) .

(٢) فاذا كانت احوال الاجسام السماوية في وقت ما توجب سخونة ما ^(١٠) ، واوضاعها في الامكنة التي هي فيها واوضاع ^(١١) بعضها من بعض - وهي التي تعرف بالارصاد ^(١٢) - واوضاعها من ^(١٣) الارض ومن ^(١٤) سائر الاجسام يوجب ان يسخن جسما (ما) مقدار ^(١٥) ما من السخونة وكان شأن ذلك المقدار من السخونة ان تتبعه آثار وصور ، وكان ^(١٦) شأن تلك ^(١٧) أيضا ان تتبعها اعراض اخر ايضا بعد مدة ، وشأن تلك ايضا تتبعها اعراض ما اخر وصور ^(١٨) ، وكذلك كان شأن هذه ايضا ^(١٩) على ذلك المثال أن تتبعها اعراض وامور اخر مالم يعقها عائق ، فوقف ^(٢٠) الانسان في وقت ما على تلك الاحوال من احوال الاجسام السماوية واوضاعها وعرف مقدار ما توجه تلك من السخونة في الارض أو في ^(٢١) الاجسام التي تلي الارض وعرف الاشياء التي تتبع ذلك المقدار من السخونة على ترتيب وعلى ^(٢٢) تدرج (في) مدة بعد مدة ولو بعد عشرين سنة ، فانه يكون قد ^(٢٣) وقف بما عرفه من احوال الاجسام السماوية على ما سيحدث في ذلك الجسم أو به أو عنه في المستقبل وكانت معرفته تلك هي حكم ^(٢٤) منه من جهة احوال

الاجسام (١٦) السماوية وانذارها (١٧) بما سيكون . فعلى هذه
الجهة (١٨) تصح احكام النجوم .

(٣) فتى (ما) وفق بالتجربة (١) في صنف صنف من أصناف أحوال
الاجسام السماوية على (٢) صنف صنف من أصناف السخونات التي تعطيها
صنفا صنفا من أصناف الاجسام ، وعلى (٣) صنف صنف مما يتبع ذلك المقدار
من السخونة في صنف (صنف) من أصناف الاجسام ، والمدد التي تحدث
فيها (٤) تلك الاشياء التابعة لاحقة (٥) بالاثار الاول ، وجمعت هذه كلها ،
حصلت منها صناعة احكام النجوم .

(٤) ولكن ما تحدث (١) الاجسام السماوية من مقادير السخونة قد
يمكن ان (٢) يعوقها أفعال أخرى طبيعية مضادة لها . من ذلك أفعال البخارات
التي تنفق (٣) في الهواء في ذلك الوقت وأفعال أصناف المياه . فان تلك
ليست أفعالها تابعة لأفعال كواكب أخرى حملتها على (٤) الفعل لكن أفعالها
كائنة عن جواهرها التي بها كان وجودها منذ أول الامر عند حصول العالم
في القديم على ما هي عليه اليوم . وقد يمكن أن يعوق كثيرا (٥) من أفعالها
(أفعال) ارادية كائنة عن الانسان وأفعال أخرى من أفعال سائر الحيوانات
وأفعال أخرى من أفعال النبات . وليس انما يعاق (٦) تسخينها فقط ، بل قد
تسخن مقدارا من السخونة شأن ذلك المقدار ان تتبعه آثار ما فيعلق
كون تلك (٧) الآثار ، او (٨) تتبعه تلك الآثار وتحدث ويكون (٩) شأن
تلك الآثار ان تتبعها أيضا (١٠) (أمور أخرى تعلق) تلك الامور وينسج
كونها لبعض الاشياء التي ذكرناها . فلذلك ينبغي متى حكم صاحب
صناعة احكام النجوم على شيء من الاشياء انه سيحدث فينبغي (١١) أن
يشترط معه ما لم يعف عائق طبيعي او ارادي وان (١٢) يجعل مقدار ما يحكم
به أن يقول ان شأن هذه الاحوال التي صودفت عليها الاجسام السماوية في
هذا الوقت ان يحدث عنها في المستقبل كذا وكذا من غير أن يحكم أنه
يحدث لامحالة . فهذا مقدار ما يصح منه وعلى هذه الجهة يصح اذا كانت
الصناعة أنشئت على هذه الجبهة التي قلناها . فأما اذا انشئت على غير هذه
الجبهة لم يصح .

(٥) ويشبه ان يكون الاقدمون ممن انشأ صناعة احكام النجوم انما

انشأوها بعد ان وقفوا من افعالها على الاحوال التي ذكرناها (١) . الا أنهم جعلوا لكل صنف من اصناف احوالها الفاعل بمقدار ما من السخونة الذي من (٢) شأنه ان يتبعه أثر ما واغراض (٣) ما على تدرّج في مدد متوالية علامات على طريق الالغاز والرموز جعلوها مثالات لاهـ اف مقادير السخونات التي تعطىها في حال وصيروا لها أسماء رموزية والقوا (٤) منها الصناعة ليشترك (٥) فيها هم والجمهور . فان كان الأمر على ماظننت فصناعة (٦) الاحكام التي خلفها القدماء (الحكماء) علينا — اذ كان فيها مثالات وتخيّلات وايماءات (٧) الى الاشياء (٨) — هي حق صحيح (٩) . وان كانت تعنى بتلك (١٠) الالفاظ الاشياء التي قد اعتدنا ان نفهمها عنها فهي كلها (١١) كاذبة وباطلة لاجدوى لها . وان (١٢) كانت ايضا على ما يفهمه (١٣) من معانيها اصحاب احكام النجوم الذين ليست لهم (١٤) معرفة بالتعاليم فاكثرها ايضا كاذبة غير ممكنة . فان وافق في بعضها او في كثير منها ان كان ما قصده اصحاب احكام النجوم (من) هؤلاء هو الذي ذكرناه صح ما عملوه وما حكموا به وانتظم ، وان لم يوافق ذلك لم يصح . فاذا (١٥) حصل الامر فيما تؤثره الاجسام السماوية من اصناف التسخينات في الاجسام الارضية فينظر (١٦) فيما يتبعها من اصناف التأثيرات ويوصل (١٧) ما يحدث عنها (١٨) أمزجة الناس أمكن ان يعلم ما يحدث عن تلك الأمزجة من الارادات . فان حكم على شيء من الارادات من جهة الاجسام السماوية بشيء (١٩) من الأشياء فمضى أن يحكم على هذه الارادات التي تكون عن (٢٠) الروية والفكر الصحيح فليس (٢١) يحكم عليها بشيء من جهة (٢٢) الاجسام السماوية .

تمت المقالة والحمد لله (٢٣)

الهوامش

فقرة (١) :

- (١) د : - ب //
- (٢) د : سخونة ب //
- (٣) د : ونتبع ب //
- (٤) د ، ب (خ، ح) : السخونات ب //
- (٥) د : فلکها ب //
- (٦) د : قوتها ب ، وقتها (ظ ، ح) ب //
- (٧) د : تبمها ب //
- (٨) د : كثير ب //
- (٩) < : عايق ب (وقبلها خرم في الورقة) ، - د //

فقرة (٢) :

- (١) د : - ب //
- (٢) د : - ب (ومكانها خرم في الورقة) //
- (٣) د : بالاتصالات ب //
- (٤) د : واضاعات ب //
- (٥) د : من ب //
- (٦) ب : مقدار د //
- (٧) د : فكان ب //
- (٨) د : ذلك ب //
- (٩) د : او سورة ب //
- (١٠) د : ولذلك ايضا شان من هذه ايضا ب //
- (١١) د : موقف ب //
- (١٢) د : ادنى ب //
- (١٣) د : و ب //
- (١٤) د : - ب //
- (١٥) د : حکما ب //
- (١٦) د : الاحوال ب //
- (١٧) د : وانذارا ب //
- (١٨) د : هذا الوجه ب //

فقرة (٣) :

- (١) د : فالتجربة ب //
- (٢) د : على ب //
- (٤) د : فيها تحدث ب //
- (٥) د : اللاحقة ب //

فقرة ٤

- (١) د : حدثه ب //
- (٢) د : - ب //
- (٣) د ، ب : لعله تتعفن (ج) د //
- (٤) ب : عن د //
- (٥) د : كثير ب //
- (٦) د : يعوق ب //
- (٧) د : فيعوق (وبعدها خرم في الورقة) ب //
- (٨) د : و ب //
- (٩) د : فيكون ب //
- (١٠) د : - ب (ومكانها خرم في الورقة) //
- (١١) ب : ببعض د //
- (١٢) د : فيجب ب //
- (١٣) د : أو أن ب //

فقرة (٥)

- (١) د : - ب //
- (٢) د : التي ب //
- (٣) د : أو أراض ب //
- (٤) د : فالفوا ب //
- (٥) د : اشتراك ب //
- (٦) د : بصناعة ب //
- (٧) د : دائمات ب //
- (٨) د : أشياء ب //
- (٩) د : صحيحة ب //
- (١٠) كانت تعني بتلك : كانت تعني بقولك د : كان يعني ذلك ب //

- (١١) د : فكلها ب//
 (١٢) د : فان ب//
 (١٣) د : بفهم ب//
 (١٤) د : - ب //
 (١٥) د : واذا ب //
 (١٦) ب : فننظر د//
 (١٧) د : وهو كل ب //
 (١٨) د : في ب//
 (١٩) د : لشيء ب//
 (٢٠) د : على ب //
 (٢١) د : الفكر والروية الصنع (وبعدها خرم في الورقة) ب//
 (٢٢) د : - ب //
 (٢٣) د : تمت المقالة لابي نصر (وبعدها خرم في الورقة) في الجهة التي يصبح عليها القول في احد (وبعدها خرم في الورقة) والله الحمد بلا نهاية . بلفت الى هاهنا مقابلته والله المنه ب //

(٣)

مقتطفات من كتاب « احصاء الايقاع »

للفارابي

(٧٢ط) ... وقد ذهب ذلك على ابن الموصلي مع حذفه بالالْحان المسموعة وارتياضه ودربته بالصناعة العملية . ولكن ذهب ذلك عليه كما يذهب على البادي بصناعة لم يسمع فيها شيئا قبله . فانه أول من أثبت من العرب الايقاعات في كتاب ورام أن يجعل لها قوانين صناعية . ولما شعر^(١) بعد منصور بن طلحة صاحب كتاب المؤذن هذا الذي قلناه نحن جمل الفرق بينهما انه جعل الذي ظن من هذين انه هو الرمل من واحدة ثقيلة واثنين خفيفتين والذي منهما^(٢) هو الثقيل الثاني من اثنتين ثقيلتين وواحدة خفيفة . فلم يجعل الفرق بينهما الا في الترتيل والحدر فقط ...

(٧٦ط) ... واسحق بن الموصلي ومن تبعه على قوله لم يشعروا بالهزج ولا بشيء من ضروبه . وذلك أن اسحق يضع في قوله ان الهزج بتوالي نقرة واحدة نقرة وهو يخطئ بالكلية . ومن تبعه بعده مثل يعقوب (٧٧و) الكندي وذويه ومنصور بن طلحة ومن شاكلة مخطوئون ايضا بالكلية . فانه ليس يمكن أن يكون ايقاع بتوالي نقرة نقرة الهزج . فالالْحان المعمولة على الهزج حاكمة بيننا وبينهم فليوجدونا في تلك الالْحان أو في شيء من الالْحان بالجملة معمول على نقرة نقرة ...

(٧٩ط) ... وقد نجد انسانا بعد انسان قد وقف بكد وقوما بعد قوم قد وقفوا على شيء مما اثبتناه في هذا الكتاب . ونحن نقتص^(١) ما وقعوا عليه منه ونذكرهم بأسمائهم . فمنهم اسحق بن الموصلي . فانه ذكر في كتابه في تأليف النغم أن جميع الايقاعات تسعة وان أولها ما نقرأه واحدة واحدة محثوثات متواليات بقدر واحد . وذكر أن هذا هو أصل جميع الايقاعات وانه لا اسم له ولا يعرفه العامة وليس فيه شيء من الغناء

وان(٢) الثمانية الايقاعات انما تكون منه . وهذا مما كتبناه نحن هو المتصل الاول . وهذا انما يستعمل اتباعا للمنفصلات على مثال ما تستعمل المتصلات كلها . فلذلك ظن انه هو الاصل وأنه داخل فيها كلها اذ رآه (٨٠و) يسارق كل واحد منهما ...

(٨١ظ) ... ويعقوب بن اسحق الكندي هو أحد من أثبت الايقاع في كتاب بعد اسحق بن الموضلي ورأى أن يجعل لها قوانين وأوهم أن الذي كتبه هو أصناف الايقاعات المأخوذة عن قدماء فلاسفة اليونانيين . وذكر منها أصنافا كثيرة ركب كل صنف منها من فقرات ذكرها ووالى بينها بعضها متصلة وبعضها منفصلة وكثر أصناف المنفصلات . ومرت له في خلال ذلك هذه التي حكيناها عن اسحق فسمّاها بالاسماء التي سماها اسحق (٨٨و) وذكر(١) أن أهل زمانه يسمونها بها . ثم ذكر أنها فقط هي المستعملة عند أهل زمانه دون باقي الاصناف التي ذكرها . وتلك الاصناف الاخر التي ذكرها فجعلها داخلة في مطويات الايقاعات التي ذكرناها . فبعضها نجده دورا واحدا قد طوي بعض فقراته . ونجد بعضها مجموع دورين قد طوي بعض فقراته فجعلت متشاكلة أو متخالفة . واوهم فيها انها ايقاعات من غير التسعة التي يستعملها العرب وانما كانت في القديم عند اليونانيين وان أهل زماننا ليس يستعملونها .

وانت اذا تفقدت جل ما كتبه لم تجد شيئا خارجا عما رسمناه من أصناف الايقاعات المستعملة . واذا تأملت في الالحان العربية وفي الاشعار العربية وجدتتها كلها فيها مسموعة متداولة بين ملحنين(٢) العرب . وقد ذكر الكندي أنها غير مستعملة عند أهل زماننا وأن المستعمل عندهم هي التي ذكرها اسحق . وانت تعلم أن اسحق قد أخطأ في بعضها بالكلية ، وما أصاب فيه فانما ذكر فيه صنفا واحدا فقط .

فمن ذلك تبين أن يعقوب الكندي لم يتكلم بما تكلم به عن بصيرة نفسه بالايقاعات وانما تبع اسحق وقلده من (٨٨ظ) غير ان يبحث عما قاله اسحق ومن غير أن يتحنه في الالحان ، فظن أنه لا رمل ولا ثقل أول ولا ثاني ثقل ولا خفيف لشيء من هذه غير الذي قاله اسحق .

وتبين أيضا أنه لم يتأمل ما سواه في شيء من ألحان العرب ولا في أشعارهم فيقول فيها ببصيرة نفسه هل هي مستعملة أو لا ، وإنما ظن أنها غير مستعملة عندهم إذ لم يجد اسحق ذكرها في كتابه .

وأحسب ما قوّى ظنه في هذه الأشياء أيضا ما كتبه منصور بن طلحة الطاهري في كتابه الذي سماه كتاب المؤذن . فإن منصور هذا كان بخراسان في أيام الكندي والكندي إذ ذاك ببغداد وقد عمل منصور كتابه هذا واتفقه إلى بغداد وإلى الكندي خاصة على ما بلغني ليعقب ما كتبه منصور في كتابه . فإن منصورا هذا تبع في الإيقاعات اسحق من غير أن يزيد علما أصلا . وقد كان منصور هذا مريض السمع على ما يقولون فوثق به الكندي . ولو تأمل الألحان بنفسه فضل تأمل لوجد جل تلك التي ذكر أنها معطلة في الألحان العربية وكثيرا من الخفيفة التي ذكر أنها معطلة مستعملة في أشعارهم .

واتم تعلمون انه لم يحدث بعد الكندي لحن عربي استعمل فيه إيقاع (٨٨٩) آخر خارج عن الإيقاعات التي توجد الآن في الألحان القديمة التي كانت في زمان الكندي ، بل كانت القوية المكننة الإيقاعات في زمانه أكثر منها في زماننا هذا للأسباب التي تعرفونها . وكذلك كانت التي ذكرناها نحن موجودة كلها في ذلك الزمان وفي زمان اسحق .

غير أن اسحق كان معذورا لانه ليس بصاحب منطق ولا متفلسف ولا مقتف أثر الفلاسفة ولا قصد أن ينحو نحوهم ولا كان سمع من مذاهبهم في الموسيقى شيئا وإنما كان انسانا جهد نفسه في أن يلتقط ما خيل إليه في النغم والإيقاعات التي كان دربا جدا باستعمالها وسماعها . وكان الذي وقع في نفسه في النغم والإيقاعات هو المقدار الذي أثبتته . وعلى أنه أصابة في جل ما كتبه وفيما أخطأ فيه لم يبعد في أكثره من الصواب ذلك البعد كله بل بعدا سيرا . وهو مشكور على ما كتبه من ذلك . وبعد كل ما كتبه من ذلك رأيا له منسوباً إليه تقبل منه الصواب ونجعله شاهدا لما أوجه البرهان التعاليمي ، ونجعل ما ألزمته من الأقاويل مستندة إليه ، ونصلح عليه الموضع الذي أدخل به .

وليس ينبغي أن نجعل ما كتبه الكندي في ذلك (٨٩ظ) رأيا ، اذ كان تبع في جميع ذلك رأي غيره من غير أن يكون فيه بصيرة نفسه أصلا ولا بوجه من الوجوه ، اذ كان ذكر في بعضها انها مستعملة عند أهل زماننا في الالخان وليست هي مستعملة أصلا ، لا في زماننا ولا في زمان غيرنا ، ولا وجدها ولا مركبة الى غيرها ، وهي التي ذكرنا أن اسحق غلط فيها بالكلية وهي الخفيف والهزج • وتبع فيها الكندي اسحق وذكر في بعضها انها غير مستعملة عند أهل زماننا وجلها مستعملة عندهم •
وانت اذا كان لك فراغ فتأمل في كتاب الكندي المشجر من ذلك فانك ستجد الامر فيه على ما قلت لك •

الحواشي

- (٧٢ ظ) : (١) م م م // (٢) م م م م //
 (٧٩ ظ) : (١) تقتصر (مهملة) م // (٢) ولان م //
 (٨٨ ظ) : (١) وذكر (في الورقة ٨٢ و - ٨٧ ظ امور
 لا ملاقة لها بكاتب « احصاء الايقاع » الذي يستمر نعه بعد نهاية ٨١ ظ
 في اول ٨٨ و // (٢) ملحنين م //

محنة الفارابي في تاريخ نظرية المحاكاة في الشعر

عبد الجبار داود البصري - العراق

نظرية المحاكاة أطول النظريات عمرا في تاريخ الادب والنقد الادبي واكثرها اهمية ، وقد استقى من نبعها وحاول تطويرها واغناءها مثقفون من كل جيل وعصر .

سبق الفارابي في تاريخ النظرية فلاسفة ومفكرون : أبرزهم . . افلاطون ، أرسطو ، هوراس ، لوفجينيوس . . وأفلوطين .

وشاطره طموحاته وميوله من العرب والمسلمين . أبو بشرمتي ، وابن رشد ، وابن سينا ، وابن الهيثم .

وأعقبه في دراسة النظرية فلاسفة ومفكرون منهم : ديدرو ، كانت ، هيغل ، فرويد ، ديوى ، كروتشه ، أليوت والماركسيون .

نظرة الى الوراثة :

كان أفلاطون أول قائل بنظرية المحاكاة في الفن عامة والشعر خاصة وقد أوضحها بحكاية الكهف والنار (١) والمرآة والظل (٢) والسرير الثلاثة (٣) التي تشير الى سرير الفنان المرسوم باللون ، وسرير النجار المصنوع من الخشب ، والسرير المثل الموجود في عالم المثل والافكار ، والشاعر حاله حال الرسام يحاكي الاشياء الواقعية التي هي محاكاة للمثل فهو يتعامل بظلال الظلال .

وهذه النظرية تمثل جانبا من منظومته المذهبية وهي مظهر من مظاهر اهتماماته الرياضية بالبحث . وقد أدت به الى استبعاد الشعراء من جمهوريته ^(٤) والاستهانة بحصيلتهم الثقافية بأعتبارهم يحاكسون ما لا يقدرون عليه كهو ميروس يحاكي القادة وهو لا يقوى على القيادة ويحاكي المصنوعات وهو لا يعرف كيفية صناعتها ^(٥) .

ولنظرية أفلاطون ايجابياتها فهي نظرية رائدة لها شرف الاولوية . . وهي أول دعوة للجمال الاعلى المطلق تجاوزت ما هو كائن لما ينبغي ان يكون ودعت الى ايجاد فن موجه يوضع في خدمة الشعب حتى قيل بأن هذا الميتافيزيقي الكبير كان أول نصير للفن ملتزم ^(٦) .

ويؤخذ على النظرية انها انطلقت من منطلقات خاطئة منها اعتبار الاوهام (المفل) حقائق واعتبار الحقائق (المادة) اوهاما (غللا) . . ومنها تشبيه الرسم بالشعر ومحاولة تطبيق جماليات الرسم على الشعر رغم ما بينهما من فوارق . . وقد اعتبر أفلاطون المحاكاة نقلا حرفيا وتجاهل أو جهل دياكتيكها فان كون (أ) يحاكي (ب) يعني أن (أ) متميز عن (ب) ولو كان الاثنان متماثلين تماما فليس هناك وجه لكي يحاكي الواحد الآخر ^(٧) .

وتبدو النظرية أحادية الجانب دعت الى تناول الاشياء الجميلة في الفن فقط متناسية حق الفنانين في وصف الاشياء القبيحة والتعبير عنها ^(٨) . وإذا صح ان علم الجمال يحكم ارتباطه بالمنظومات المذهبية للفلاسفة عبر التاريخ يمثل سلسلة من الهزائم والاختناقات فان هزيمة نظرية أفلاطون وان كانت غير تامة على يد أرسطو تعتبر أول هزيمة في تاريخ هذا العلم .



وفي رأي أرسطو ان شعر الملاحم والماسي والملاهي والشعر الحماسي وموسيقى الناي والقيثار في معظم اشكالها هي كلها بفهومها العام وسائل محاكاة .

والفنون تختلف تبعا لنوع الاداة التي تستعمل في المحاكاة والموضوع الذي يحاكي والطريقة التي تتم بها المحاكاة .

فأقسام الفنون الى شعر ورسم وموسيقى سببه اختلاف الاداة^(٩) .
واقسام المسرحيات الى مأس وملاه سببه اختلاف الموضوع فالمآسي تمثل الانسان على شكل أفضل مما هو في الواقع والملاهي تمثله على شكل أسوأ^(١٠) .

واقسام الملاحم الى سردية وحوارية سببه اختلاف الطريقة والاسلوب^(١١) .

ويضيف أرسطو في حديثه عن المآسي أنها لا تحاكي الرجال بل تحاكي العمل والحياة ، وعمل الانسان هو الذي يمنحه السعادة أو الشقاء^(١٢) .
ويميز بين التاريخ والشعر باعتبار المؤرخ يسرد ماحدث أما الشاعر فيسرد ما يمكن أن يحدث وما هو ممكن حسب قوانين الاحتمال والضرورة^(١٣) . وان على الشاعر أن يفضل ما هو مستحيل ممكن على الممكن المستحيل^(١٤) . وقد فهمت المحاكاة على انها ليست تقليدا أعمى بدليل أنه ربط بين الشعر والموسيقى والمسرحية والرقص واعتبرها ضروبا من المحاكاة . فاذا كان بإمكان الرسام أن يستحضر النموذج المرسوم فان الموسيقار لايفعل ذلك ولايمكن أن نرى في القطعة الموسيقية النموذج المحاكى . واذا كان الشاعر أو المسرحي يقلد الناس خيرا مما هم أو أسوأ مما هم ، وما يظن في الشيء ، وما ينبغي ان يكون . فهو اذن يقلد ما ليس بواقع في نموذج^(١٥) .

ويلاحظ في نظرية المحاكاة الارسطية بصمات العصر واضحة من حدود المواضيع التي تناولها والانواع الشعرية التي اشار اليها بحيث لم يشر الا الى ماكان على اللغة به^(١٦) .

ومن العناصر التي تنسب لشخصية أرسطو وأصالته في هذه النظرية انه كان يولوجيا وكان والده طبييا وفي مناهج البيولوجي تبنى على صحة وجود الاشياء صحة الفكرة وفي هذا فرق بينه وبين افلاطون ذى العقلية الرياضية التي ترى ان صحة الفكرة هي التي تبنى عليها صحة الاشياء (١٧) ..

وترتبط نظرية المحاكاة الارسطية بمنظومته المذهبية أيضا بحيث تبين بيسر صلتها بنظرية الاوساط من خلال قوله ان محاكاة الناس تكون في ثلاث صور : أفضل مما هم ، أسوأ مما هم وكما هم .

وتحولت المحاكاة الارسطية عند هوراس الى نوع من مطابقة المقال لمقتضى الحال والتناسب بين ما يقال ومكانة من يقول ، والى نوع من التبعية ومحاكاة النصوص القديمة .

قال هوراس :

اجعل مؤلفات هومر همك ومتعتك ، اقرأها في النهار وتأملها في الليل اقتف أثر السلف أو فلتبتكر شيئا متجانس الاجزاء ، فاذا اتفق أن أعدت فيما تكتب وصف آخيل المشهور وجب ان تجعله فائض الحيوية غضوبا مقداما مشبوبا ينكر أن الشرائع سنت لئله ، ويدعي أن لاشيء يمز على حسامه وكذا فلتكن ميديا متحمده كنودا ، واينو سريعة المسمع ، واكسيون خثونا ، وآيو افافة وارستيس حزينا (١٨) .

ويضيف هوراس الى ذلك :

ينبغي عليك أن تسلم بخصائص كل مرحلة من مراحل العمر فتزد اليها الطباع التي تختلف باختلاف السنين (١٩) .

وتعزى محافظة هوراس الى كونه ابن الحضارة الرومانية التي حرصت على اقتفاء خطى الاغريق والتعلم منهم . كما ان هوراس نفسه

عرف بشدة تعلقه بأبيه وإخلاصه له بشكل لا يضاويه فيه غيره فلا غرو ان يجتمع الظرف الخارجى والظرف الداخلى ليوجهاه نحو المحافظة •



ومع ان لونيغينوس نموذج آخر من نماذج الحضارة الرومانية الا ان نظريته في المحاكاة لم تكن كنظرية هوراس •• فقد نظر الى الاغريق بنية تحديهم وليس اتباعهم بدليل قوله :

« عندما نود القيام بعمل يتطلب تعبيراً سامياً ومفهوماً جليلاً فمن المستحسن أن نرسم صورة في عقولنا متسائلين ماذا يمكن أن يقول هوميروس في هذا الموضوع وكيف يسمو به أفلاطون أو توسيديدس •• فعندما تظهر هذه الشخصيات لنا تؤجج حماسنا وتثير لنا الطريق وستقل عقولنا بطريقة غامضة الى مستويات عالية من السمو مرسومة في داخل نفوسنا ••• » (٢٠)

وقد فهم لونيغينوس صلة الادب بالطبيعة فهما خاصا فهو ليس محاكاة حرفية ولكنه نوع من الخلق يدعو بالاختيار والتركيب المنظم واليه تنسب عبارة « الاسلوب هو الرجل » •

واذا صح أن لونيغينوس هو مستشار الزباء ملكة تدمر الثائرة على رأي من الآراء فان ثورته وثقافته المقارنة وتنوع مصادرها يمكن أن تربط بحضارة التدمريين الذين كانوا حلقة وصل بين الاقوام والحضارات القديمة •

ورأى افلوطين باعتباره رأس المدرسة الافلاطونية الحديثة أقرب الى رأي افلاطون الاب دون أن ينهب مذهبه في ازراء الفنون والخط من مكائتها فهو يقول : « •• ومع ذلك فلا يجوز ازراء الفنون على أساس انها تبدع عن طريق محاكاة الموضوعات الطبيعية لان الموضوعات الطبيعية

هي ذاتها تقليدات .. ومن ثم فعلينا ان نعترف بأن الفنون لا تقدم مجرد اعادة انتاج للشيء المرئي بل تعود الى « الافكار » التي استقت منها الطبيعة أضف الى ذلك ان معظم الاعمال الفنية خاصة بالفنون ذاتها فالفنسون صائنات الجمال وهي تضيف حيث أنقصت الطبيعة » (٢١) .

والى افلوطين ترجع نظرية الوحدة في التنوع ويقال انه بذر بذور التصوف الاولى ونجد في تصوفه أصول فكرة التجلي واللاوعي ولكن هذه الاصول غارقة في اغوار الفلسفة (٢٢) .

ونظرة ... اليه

وعرفت الثقافة العربية الاسلامية كتاب أرسطو « فن الشعر » بوساطة اللغة السريانية حيناً ومباشرة حيناً اخر فقد نقله أبو بشر متى ، ويحيى بن عدي ، واسحاق بن حنين وعن هؤلاء النقلة أخذهُ الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن الهيثم فلخصه كل على طريقته الخاصة وأضاف بعضهم اليه ما قرأه في شروحه وما تداعى له وهو يتعامل معه .

وكان المصطلح العربي الذي أريد له أن يستوعب جماليات أرسطو مصطلحاً قاصراً حال دون الافادة منها .. فقد استبدل مصطلح المحاكاة الذي يوحى بالموازة والمنافسة الشاملة بمصطلح التشبيه الذي يوحى بالشكلية ورتابة الصياغة والتبعية بين المشبه والمشبّه به واستبدل مصطلح المأساة (تراجيدي) بمصطلح المديح والمهابة (كوميدي) بمصطلح الهجاء ، والمديح والهجاء مفهومان تعددا تاريخيا وتقديا عند العرب ضمن اطار القصيدة الفنائية وبذلك فوت النقلة فرصة ذهبية أمام الشاعر العربي للخروج من غنائيته وخطايته .. ويمكن التاكيد بالرجوع الى كتاب فن الشعر ترجمة وتحقيق الدكتور عبدالرحمن بدوي الذي جمع النصوص القديمة (٢٣) .

وقد فهم الفارابي المحاكاة كذلك بأنها تشبيه وربط بينه وبين الظلال

المنعكسة في المرآة وقرن بين الشعر والرسم . فقد ورد في مقالته المنونة
« في قوانين صناعة الشعراء » قوله : —

« ولا يظن أن المخلط والمحاكي قول واحد وذلك انهما مختلفان بوجوه
منها أن غرض المخلط غير غرض المحاكي اذ المخلط هو الذي يخلط السامع
الى نقيض الشيء حتى يوهمه أن الموجود غير موجود وأن غير الموجود
موجود فأما المحاكي للشيء فليس يوهم النقيض لكن الشبيه .

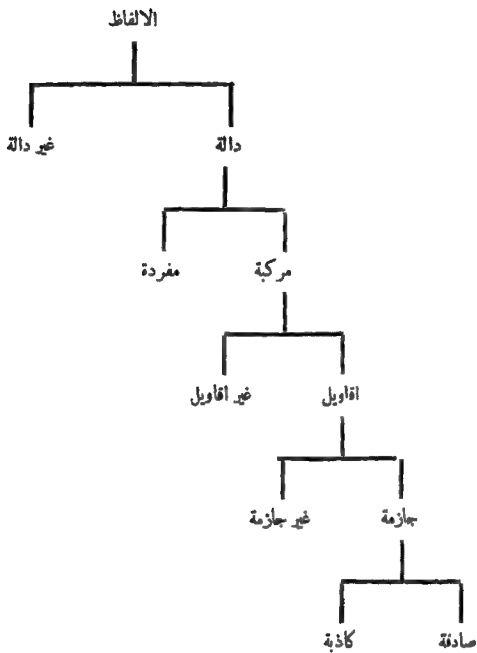
ويوجد نظير ذلك في الحسن .. وذلك أن الحال التي توجب إيصال
الساكن انه متحرك مثل ما يعرض لراكب السفينة عند نظره الى الأشخاص
التي هي على الشواطئ .. هي الحال المخلطة للحسن ، فأما الحال التي
تعرض للناظر في المرآة والاجسام الصقيلة فهي الحال الموهمة شبيه
الشيء (٢٤) .

ويقول بالنسبة للصلة بين الشعر والرسم :

ان بين أهل هذه الصناعة (الشعر) وبين أهل صناعة التزيين
(الرسم) مناسبة وكأنهما مختلفان في مادة الصناعة ومتفقان في صورتها
وفي أفعالها وأغراضها .. أو تقول ان بين الفاعلين والصورتين والفرضين
تشابها وذلك أن موضع هذه الصناعة الاقاويل وموضع تلك الصناعة الاصباغ
وان بين كليهما فرقا الا أن فعليهما جميعا التشبيه وغرضيهما ايقاع
المحاكيات في أوهام الناس وحواسهم (٢٥) .

ويصل الفارابي الى البرهنة على ان الشعر صياغة لفظية كاذبة
لا تقدم سوى الظلال والأوهام من خلال ثلاث محاكمات منطقية : —

فالمحاكمة الاولى : ترى ان الالفاظ اما دالة أو غير دالة ، والدالة منها
المفردة والمركبة ، والمركبة منها الاقاويل وغير الاقاويل ، والاقاويل منها
الجازمة وغير الجازمة والجازمة منها الصادقة والكاذبة والكاذبة منها ما يوقع في
السامعين الشيء المبرر عنه بدل القول ، ومنها ما يوقع فيه المحاكي للشيء
وهذه الاقاويل الشعرية (٢٦) .

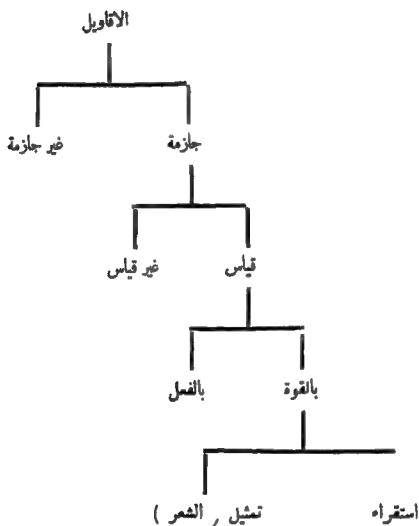


يوقع الشيء المحاكى
في الدهن (الشعر)

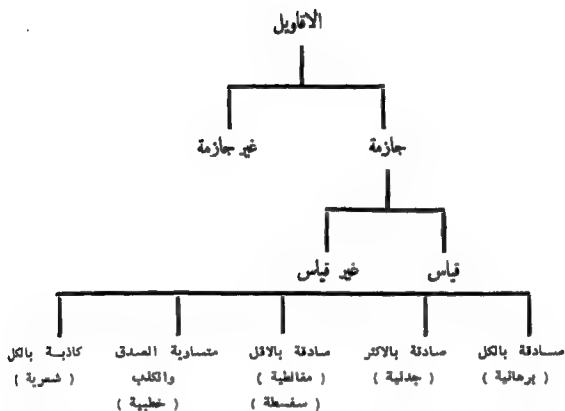
يوقع الشيء المعبر
عنه في الدهن

والمحاكمة الثانية : تبدأ من قسمة الاقاويل الى جازمة وغير جازمة ،
والجازمة منها ما يكون قياسا ومنها ما يكون غير قياس ، والقياس منه

ماهو بالقوة ومنه ماهو بالفعل ، وما هو بالقوة أما أن يكون استقراء واما ان يكون تمثيلا والتمثيل اكثر ما يستعمل في صناعة الشعر (٢٧) .



والمحاكمة الثالثة : تبدأ من القياس فهي اما صادقة لا محالة بالكل واما كاذبة لا محالة بالكل واما ان تكون صادقة بالاكثر . كاذبة بالاقل واما عكس ذلك واما أن تكون متساوية الصدق والكذب .. ويسمي الفارابي الصادقة بالكل قضية برهانية والصادقة بالاكثر جدلية والصادقة بالمساواة خطبية والصادقة بالاقل مغالطية والكاذبة بالكل شمعية (٢٨) .



والفارابي يشير الى أن المحاكاة الشعرية اما ان تكون محاكاة تامة أو محاكاة ناقصة ولكنه لا يستقصي القول ويدع هذا الموضوع للمختصين من الشعراء ونقاد الشعر .

« ومن هذه المحاكاة ما هو أتم محاكاة ومنها ما هو أقلص محاكاة بأشعار لسان لسان ولغة لغة ولذلك ما يخلو عن القول فيها لاوتلك... » (٢٩٦) .

وان دلت هذه النظرية على شيء فعلى انها نظرية توفيقية . . توفق بين الموروث النقدي عند العرب من ناحية وبين الآراء الافلاطونية من ناحية أخرى في وعاء ينسب لارسطو ويمكن تحليل عناصرها الى ما يلي : -

أ - العنصر العربي :

عاش الفارابي في ظل الحضارة العربية الاسلامية واستقى من ينابيعها وكل مثقف عربي يعرف ان القرآن أشاع في تاريخ الادب والنقد ولدى جمهور القراء مفهومهما عن الشعر والشعراء انهم يقولون مالا يفعلون وفي كل

وإد يهيمون إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقد أدى هذا المفهوم إلى إيجاد فئتين أحدهما تحكم على الشعر بصدقه والآخرى ترى أن أعذب الشعر أكذبه ومن هذه الفئة قدامة بن جعفر الذي يقول : « إن الشاعر ليس يوصف بأن يكون صادقا بل إنما يراد منه إذا أخذ في معنى من المعاني كائن ما كان أن يجيده في وقته الحاضر .. » (٢٠) .

وعبدالقاهر الجرجاني الذي يقول : الشعر لا يكتب من حيث هو شعر فضلا أو نقصا وانحطاطا وارتقاعا بأن ينحل الوضع من الرفعة ما هو منه عار ، أو يصف الشريف بنقص وعار ، فكمن من جواد بخله الشعر ، وبخل سخاه وشجاع وسمه بالجن ، وجبان ساوى به الليث ، وذى ضعة أو طاه قمة الميوق ، وغبي قضي له بالفهم وطائش ادعى له طبيعة الحكم ثم لم يعتبر ذلك في الشعر نفسه حيث تنتقد دفاثيره وتنشر دبايجه ويفتق مسكه فيضوع أربعه .. » (٢١)

وقد شايح الفارابي هذا الاتجاه فبرهن بمحاكماته الثلاث على أن الشعر كذب ..

ب - العنصر الأفلاطوني :

إن الربط بين الرسم والشعر ، وبين التشبيه والمرأة سبقه اليهم أفلاطون في جمهوريته وإلى جانب نظرية « الفيض » التي قال بها الفارابي محتذيا أفلاطون هنالك ميول أفلاطونية أخرى واضحة في فلسفته . فهو بعد أن يصل بنظرية الفيض إلى الموجودات الطبيعية يرى أن كلا من هذه الموجودات إنما يتكون من المادة والصورة ولا يصح فكرته يستخدم مثال السرير الذي استخدمه أفلاطون فالمادة هي ما يقابل خشب السرير والصورة هي ما يقابل خلقة السرير .

« والمادة الموضوعية ليكون بها قوام الصورة : والصورة لا يمكن أن يكون لها قوام ووجود بغير المادة » إلا أنه يرفض وجود عالم متميز للمثل والأفكار والتصورات ويرى أن القول بوجودها بمعزل عن مادتها إنما هو نوع من المجاز « فإن خشب السرير ما دام بلا صورة السرير فهو سرير بالقوة وإنما يصير سريرًا بالفعل إذا حصلت صورته في مادته .. » والفارابي أكثر من هذا يؤمن بأسبقية المادة على الصورة خلافا لما ينهب

اليه الافلاطونيون فيقول : - « وليس شيء يعطي صورته من أول الامر بل كل واحد من الاجسام فانما يعطي اولاً مادته التي بها وجوده بالقوة البعيدة فقط لا بالفعل .. » (٣٢)

ويرتب الفارابي الموجودات ترتيباً ينم عن ايمانه بالانسان فهو يعتبر أخصها المادة الاولى المشتركة والافضل منها الاسطقسات (الماء ، النار ، الهواء ، الارض) ثم المعدنية ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق الذي ليس بعده أفضل منه .. (٣٣)

ج - الوعاء الارسطي :

لقد نسب الفارابي آراءه في نظرية المحاكاة الى أرسطو من خلال زعمه أنه يقدم خلاصة « لكتاب فن الشعر » والواقع ان الصلة بين ما قدمه وبين الكتاب المشار اليه واهية وحتى قائمة الانواع الشعرية المثبتة لـم يتطرق اليها أرسطو ويعتقد أنها من وضع شراحه . والجدير بالذكر أن للفارابي مؤلفاً بعنوان « الجمع بين آراء الحكيمين » أفلاطون وارسطو كتبه منطقاً من عدم ايمانه بأن الحكماء يمكن أن يختلفوا فيما بينهم اختلافاً جوهرياً .

ونظرة الى الاسام

ويخيل لي أن أغلب الاتجاهات النقدية والفلسفية التي حاولت دراسة طبيعة الفن وتطوير نظرية المحاكاة الارسطية بعد الفارابي لم تستطع تجاوزها وظلت المحاكاة تغير اقنعتها من حين لآخر ويمكن ان نذكر على سبيل الاستشهاد لا الاستيعاب ما يلي : -

ان الرومانسية حين اتجهت الى لغة البسطاء وطالبت بتقليد لغة الحوار اليومي وانكرت ان تميز بين لغة شعرية ولغة غير شعرية واعتبرت الشعر فيضاً تلقائياً كما عرض ذلك وردزورث في مقدمة ديوانه الاناشيد انما هي نوع من المحاكاة .

ان النظرية الرمزية التي اعتمدت الایحاء واعتبرت الالوان والاصوات والصور رموزاً تشير لما وراءها انما كانت نوعاً آخر من انواع المحاكاة لان الرمز يحاكي الرموز له ، والایحاء يتضمن موحياً وموحى به .

وكذلك النظرية التعبيرية التي قال بها بندتو كروتشه ، ونظرية الخيال التي نادى بها كولردج ، ونظرية المدوى عند تولستوى ، ونظرية المعادل الموضوعي التي قال بها ت . س . اليوت ، ونظرية التحليل النفسي التي ربطت بين الادب والفن واللاشعور ، ونظرية الخبرة الذرائعية عند جون ديوي والتجريدية والانطباعية في الفنون التشكيلية والايماجستية في الشعر الامريكي ، والمستقبلية في الشعر الروسي وغيرها من النظريات النقدية انما هي انواع من المحاكيات لا فرق بينها سوى الاجتهاد في تسمية الطرف المحاكى .

ولعل النظرية الانعكاسية الماركسية التي تقول ببناء فوقي وبناء تحتي أعلى شكل من أشكال المحاكاة وهي التطوير الحقيقي الذي يتلافى جميع سلبات ونواقص النظريات الاخرى .

أن هذه النظرية حين تقول ببناء تحتي وهو الطرف المحاكى في عملية المحاكاة لاتقتصره على الطبيعة ولاقتصره على انا الشخص او لاشعوره وانما هي تنظر للواقع ككل باعتباره يتكون من الطبيعة ووسائل الانتاج وعلاقات الانتاج والقوى المنتجة .

وهي لا تعني انعكاس المايا وانما هي عملية ممارسة وتفاعل وهمي تدرك أن بين أوراق الشجرة وثمراتها وزهورها وبين الارض ساق الشجرة الذي يتغذى من التراب بمساعدة الظروف المناخية ليقدم عطاءه الذي يمثل واقعه الانتاجي وهو لا يمثل تمثيلا ساذجا يمكن أن يوصف بالاستنساخ . وهي لا تنظر للادب والفن نظرة أحادية الرؤية وانما هي نظرة دياكتيكية تؤكد صلتها الحميمة بالواقع من ناحية وتؤمن بدورها في عملية التعبير والتحول من ناحية اخرى لان كل اديب او فنان مبدع عبر عن مجتمعه من ناحية واقترح صورة لمستقبل الانسان والمجتمع من ناحية اخرى .

والقول ببناء فوقي واعتبار الادب والفن جزءا منه يعني رفض تبعية المحاكى للمحاكى وان ليس بالضرورة ان تكون قوانين البناء الفوقي هي نفسها قوانين البناء التحتي لان هذا البناء ما أن يفرز غطاءه الايديولوجي

والفني حتى تستقل شخصيته وتصبح له قوانينه الداخلية التي تتحكم في سيرته الذاتية .

والماركسية أخيرا أفرغت المحاكاة الأفلاطونية من محتواها الميتافيزيقي وملاها بعصير الواقعية العذب ومذاق العلمية السكري ووضعت الحصان أمام العربية بعد أن كان يجري وراءها . كما أنها أعادت للاديب والفنان ذاتيته فهو ليس متلقيا ولا ناقلا ولكنه خالق نماذج حر وهذا هو معنى « البناء » .

كتب بغداد في ٣-٨-١٩٧٥

اشعارات وهوامش :

- ١ - راجع جمهورية افلاطون ص ١٨٤ - ترجمة حنا خبال
- ٢ - المرجع السابق ص ٢٦٤
- ٣ - المرجع السابق ص ٢٦٣
- ٤ - المرجع السابق ص ٢٧٣-٢٧٤
- ٥ - المرجع السابق ص ٧٠
- ٦ - في علم الجمال - لوفيفر - ترجمة محمد عيتاني ص ١٤
- ٧ - مناهج النقد الادبي - ترجمة د. محمد يوسف نجم - ص ٢٨٥
- ٨ - في علم الجمال - ص ١٥
- ٩ - فن الشعر - ارسطو - الفصل الاول
- ١٠ - فن الشعر - ارسطو - الفصل الثاني
- ١١ - فن الشعر - ارسطو - الفصل الثالث
- ١٢ - فن الشعر - ارسطو - الفصل السادس
- ١٣ - فن الشعر - ارسطو - الفصل التاسع
- ١٤ - فن الشعر - ارسطو - الفصل الرابع والعشرون
- ١٥ - فن الادب - د. سهير قلماوي ص ٦٦
- ١٦ - قواعد النقد الادبي - ابركرومبي - ترجمة محمد عوض محمد - ص ٦٦
- ١٧ - قواعد النقد الادبي - ابركرومبي - ترجمة محمد عوض محمد - ص ٧٣
- ١٨ - فن الشعر - هوراس - ترجمة لويس عوض - ط ٢ - ص ١١٧ - ١١٨
- ١٩ - المرجع السابق ص ١٢٠
- ٢٠ - أسس النقد الادبي - ترجمة هيفام هاشم - ج ١ - ص ٦٠
- ٢١ - النقد الادبي - بروكس - ترجمة د. حسام الخطيب
- ٢٢ - الموسوعة الفلسفية - ص ٦١
- ٢٣ - فن الشعر - ٨٦ - ص ١٦٨ - ص ٢٠٠

- ٢٤ - حقق المقالة اول مرة أدثرج . أدبري ونشرها في مجلة الدراسات الشرقية سنة ١٩٣٧ واعاد تحقيقها ونشرها الدكتور عبد الرحمن بدوي في كتابه فن الشعر راجع ص ١٤٩ - ١٥٠
- ٢٥ - المرجع السابق - ص ١٥٧ - ١٥٨
- ٢٦ - المرجع السابق - ص ١٥٠
- ٢٧ - المرجع السابق - ص ١٥١
- ٢٨ - المرجع السابق - ص ١٥١
- ٢٩ - المرجع السابق - ص ١٥٠
- ٣٠ - اسس النقد الادبي عند العرب - د. احمد احمد بدوي - ص ٣٩٨
- ٣١ - المرجع السابق - ص ٩٨ ٣
- ٣٢ - راجع آراء اهل المدينة الفاضلة - ط . دار القاموس الحديث - ص ٩١ - ٥٠
- ٣٣ - المرجع السابق - ص ٥٢ .

شعر الفارابي

الدكتور محمد باقر غنوان - العراق

لابي نصر الفارابي (٢٦٠هـ / ٨٧٤م - ٣٣٩هـ / ٩٥٠م) اشعار متفرقة في مظان الكتب ارتأينا أن نجعلها هنا لتقديمها لقراء اللغة العربية كجزء من التراث العربي ، واسهاما منا في مهرجان الفارابي .

لا تشكل اشعار الفارابي الا جزءا صغيرا جدا من نتاجه الضخم ، ولكن لهذه الاشعار اهمية بالغة في معرفة شخصية الفارابي ، ذلك لانها تمثل الجانب العاطفي من هذه الشخصية الفذة . ومن المؤسف ان هذه الاشعار لم تجلب انتباه اغلب الكتاب من قبل ، اما الذين تعرضوا لها - كما سنرى - فقد تعرضوا لها بشكل عابر ، وعدوها امورا سطحية ما هي من الفارابي في شيء ومنهم من استبعدوها بلطف وحسن نية ، ومنهم من رفضها رفضا باتا وبتمنت .

ومن المعروف ان المعلم الثاني لم يكن شاعرا محترفا ، ولم يرتد الاندية والمحافل والبلاطات ليمدح هذا او ذاك من ولاية الامر او يشتم هذا او ذاك من الاعداء والحاسدين . كان الفارابي ابل من ان ينزل منزل المستجدين والمكدين وأرفع من هذه الامور الدنيوية ، وهو الذي يقول :

وهل نحن الا خطوط وقعن على كرة وقع مسوفسز
ينافس هذا لهذا على اقل من الكلم الموجز
محيط السماوات اولى بنا فماذا التزاحم في المركز

ولم يكن الشعر من الامور المستغنية على الفارابي فلقد وصلتنا من قلمه عدة قطع لا يمكن الا ان تكون له . اما الارجوزة التي حققها شمولدز فلا نعرف عنها شيئا (١) ، ولكنه مع ذلك لم يكن يعد نفسه شاعرا بالدرجة الاولى ولا يمكننا ان نلמד شاعرا بالدرجة الاولى . فقد كانت هناك امور اخرى قد استهوت الفارابي واجتذبت اليها . نعم ، اجتذبت الفارابي هذه الامور الانسانية التي كانت تحيره وتسمده في آن واحد ، فكتب في الفلسفة والمنطق والاجتماع والسياسة والعلم والموسيقى . واليوم حين نقرأ كتبه لا نجد فيها الا عقلا صرفا ، نقرأها فلا نجد فيها الا التفكير العلمي السليم ، نقرأها فلا نجد فيها الا الجدل الصحيح المتسلسل ، وتساءل اليوم : اين الناحية العاطفية من هذا العقل الجبار ؟ ولا يمكننا الا ان نجيب انها في هذه النتف الشعرية القليلة التي خلفها للأجيال القادمة .

ولا بد لنا من التعرض ونحن في مجال الكلام على شعر الفارابي نصحة هذه الاشعار خاصة وان ابن خلكان (١٢٠٨هـ / ١٢١١م - ٦٨١هـ / ١٢٨٢م) قد شك في قطعة منها ، وآصره في ذلك اكثر المؤلفين المحدثين الذين تعرضوا لها ، فآخذوا يشكون في أكثر اشعاره مثل الشيخ مصطفى عبدالرزاق وجوزف هاشم (٢) وسعيدزايد (٣) .

(١) كتاب ارسطوطاليس في الشعر ١٩٤

لها ، فآخذوا يشكون في اكثر اشعاره مثل الشيخ مصطفى عبدالرزاق^(١)

يعتمد شك ابن خلكان على رؤيته للقطعة الزائفة من شعر الفارابي
منسوبة في خريدة القصر للشيخ محمد بن عبد الملك الفارقي (ت حوالي
٥٩٤هـ / ١١٦٨م) ولو راجعنا القطعة في خريدة القصر لوجدنا عبارة العماد
الاصفهاني (ت ٥٩٧ هـ / ١٢٠١ م) التي قدم بها هذه الايات على الشكل
التالي : « وانشدني لبعض الادباء ، وكتبها من فوائده ، ذكرها في جملة
كلام له » (٤) . فالآيات — كما تدل عليه هذه العبارات صراحة — ليست
من كلام الفارابي ، انما هي لبعض الادباء ومما كان الفارابي يرويه ويستحسنه
ويضمنه في كلامه وكتابات من كل ما تقدم نستطيع ان نجزم ان ابن خلكان رأى
هذه القطعة في ترجمة للفارابي فظنها له ، وهي كما اخبرنا العماد اصفهاني —
ليست له . وقد كان العماد صديقا حميما للفارابي وقد روى عنه جملة اشياء .

بالاضافة الى كل هذا فالتا لا نعرف للفارابي شعرا كثيرا ، ولكننا نعرف
له قطعا ثرية كثيرة جدا جلتها من باب الادعية والابتهالات والاوراد ، وغالب
هذه القطع الثرية رقيق الجرس حلو المبني والمعنى لا تختلف عن كلام المتصوفة
في شيء (٥) .

ولكن مشكلة القطعة الزائفة لا تنتهي عند هذا الحد ، فقد وجدت في
مخطوطة « ملحق صوان الحكمة » الموجودة في مكتبة مراد منسوبة الى
الشيخ ابن سينا في المصادر الاخرى لا نجد لهذه القطعة أثرا فيها ، فهي — على
الاكثر — ليست له .

(١) فيلسوف العرب والمعلم الثاني ٦٧٤٦٤ ، والفريب ان عباس محمود تد
نقل في كتابه الفارابي ٣٤-٣٥ نص كلام الشيخ مصطفى من دون الاشارة
اليه

(٢) الفارابي لجوزف هاشم ٢١-٢٢

(٣) الفارابي لسعيد زايد ١٨-١٩

(٤) خريدة القصر ، قسم شعراء الشام ٢ : ٤٣٢

بعد هذه الاحتجاجات والمناقشات لانستطيع الا ان نعود الى رأى
الاغلبية القائل ان القطعة الزائفة من نظم المعلم الثاني الفارابي •

ونرجع الان لشك المحدثين فنقول ان شكهم يعتمد على الاسباب التالية:

- (١) كتب الفارابي لا تشير الى شعره
- (٢) اشعار الفارابي متكلفة تعوزها الرقة والصقل
- (٣) يذكر الفارابي في شعره الخمرة ، ولم يكن الفارابي — كما يدعون —
معروفا بمعاقرة الخمرة •
- (٤) يذكر الفارابي في شعره تبرمه بالحياة والناس ، ولا يتناسب ذلك مع
آرائه الفلسفية •

ونود هنا ان تناقش هذه الاحتجاجات نقطة نقطة :

(١) لا يمكن ان تكون عدم اشارة الفارابي الى اشعاره دليلا على عدم صحتها
له • والكتاب عادة يشير الى كتبه التي جاءت فيها آراؤه فاضحت متكاملة
لا الى اشعار قالها في مناسبة ما تعبيراً عن حالة نفسية بالذات •

(٢) ان التكلف الذي تنطوي عليه بعض ابيات الفارابي ليس دليلا على
اتتحالها انما هو دليل على البيئة الفلسفية التي نشأ فيها الفلاسفة العرب
والمسلمين وعلى اساليبهم التي لا تخلو في بعض الاحيان من تكلف
وتعقيد • ومن هذه الزاوية يكون التكلف ليس دليلا على الاتتحال بل
دليلا على صحة النسبة • وقد عثرت في مخطوطة « ملحق تنمة سوان
الحكمة » على اشعار لا تختلف كثيرا عن الاشعار المروية للفارابي في
اسلوبها وتمايبرها •

(٣) الاعتماد على ذكر الخمرة اساسا للشك في كل اشعار الفارابي ليس
صحيحا ابدا فقد ذكر الخمرة شعراء كثيرون قبله وبعده ، وعاصر الخمرة

(٥) راجع خريدة القصر ، قسم شعراء الشام ٢ : ٤٣٠ وما بعدها

شعراء كثيرون قبله وبعده ولم يشك احد في اشعارهم • ومن المحتمل جدا ان الفارابي كان يتناول الخمرة عندما يصيبه الضجر وتعروه الازمات النفسية والفارابي بشر مثل بقية البشر، وفي كتب الاداب اشارات عدة لشربه الخمر • فقد ذكر ابن ابي اصيبعة ان الفارابي « كان يتغذى بماء قلوب الحملان مع الخمر الريحاني فقط » (١) والفارابي — بعد هذا — فنان بارع له في فن الموسيقى وغيره من الفنون مؤلفات عدة ، كما ان له في حلقات السمر أخبارا جمة ، ومن المعروف ان هذا الطراز من الناس يميل الى احتساء الخمرة ، ولكن احتساء الخمرة بين حين وآخر — بالنسبة للفارابي — لا يعني ابدا معاقبتها • وقد عد صاحب « حلبة الكميت » الفارابي من بين الذين يشربون الخمرة على افراد وفي نفس الوقت يطالعون الكتب ويصنفون العلوم الاداب (٢) فليس من المستبعد اذن ان الفارابي كان يشرب الخمر في بعض الاحيان شربا خفيفا • ومن منا ينتمي الى زبانية جهنم ، ليعاقب الفارابي أو يقرعه ؟

(٤) الركيزة الرابعة التي يعتمد عليها الرافضون لشعر الفارابي هي تبرمه بالناس والحياة • وهذه الحجة — كاخواتها أو هي من بيت العنكبوت فمن ذا الذي لم يتبرم بالناس والحياة ؟ ومن ذا الذي لا يتبرم بالناس والحياة اليوم ، على الاقل عندما تصيبه مصيبة او تلم به ملمة ؟ وبعد اختبار واسع للحياة آثر الفارابي العزلة عن الناس (٣) •

من كل هذه الاحتجاجات نخرج بنتيجة واحدة هي : الشعر المذكور عن الفارابي للفارابي • والمتهم — تمشيا مع القاعدة الجنائية بري حتى تثبت ادانته • وعلى هذا الاساس لا يمكننا الا نرفض قول سعيد زايد : « وقد يكون للفارابي

(١) ميون الانباء ٦٠٤

(٢) حلبة الكميت للنواجي ٣١ •

(٣) ميون الانباء ٦٠٤ ، وفيات الاميان ٥ : ١٥٦

شعر يتفق مع ما كان عليه من منزلة علمية وخلقية ، وعدا عليه الزمان فيما عدا على بعض آثاره الفلسفية ^(١) ولا يمكنسنا الا ان نرفض ايضا قول الشيخ مصطفى عبدالرازق : « ونحن في صحة معظم هذا الشعر ان يكون للفارابي لما في اسلوبه من تكلف ينبوعه اسلوب فيلسوفنا وطبعه ولما في معانيه من برم بالحياة والناس واستهتار بالشراب » ^(٢) .

قبل ان ندخل في تعداد مميزات شعر الفارابي ينبغي لنا ان نذكر ان القطع القليلة التي وصلتنا من اشعاره لا تشمل فلسفة حياتية متكاملة ، ولا نظرة كونية او فردية شاملة ، انما هي افعالات او افعجارات لامور دنيوية او لا دنيوية كانت تحيره وتقلق فكره ، وكلها مطبوعة بطابع فردي متميز ينم عن شخصية ليست خالية من القلق كليا ، وعن قس لها كثير من التأمل والخبرة في الحياة الانسانية .

بعد ان يرفض الفارابي في شعره المساوى والاجتماعية والسياسية المتفشية من تكالب على حب المال ، وتنازع على الصدارة ، يرى ان الحقيقة الوحيدة الجديرة بالتأمل هي ان الانسان — في النهاية — يموت . ومهما حاول الانسان ان يؤخر اجله فإنه لن يستطيع الى ذلك سبيلا لان الزمن يجري رغما عن اي مخلوق ، ولا بد للانسان ان يعرف انه ليس خالدا وانه من الضروري ان يشوجه الى الله بكل ما لديه من فكر وقوة . واذا كان الموت حقيقة فلا بد ان تكون هذه الحقيقة للرجل الصالح نوعا من الخلاص ، الخلاص من جميع القشور الدنيوية . وللوصول الى الخلود ، يذكرنا الفارابي ، يجب على الانسان ان يعلم عن عجزه وان يطلب من الله المغفرة ولهذا فقد وردت بين اشعار الفارابي قطع مفعمة بالصلاة والدعاء والاستغفار لا تخلو من جمال ورقة ، وهذه القطع شبيهة — الى حد كبير — بالشعر الصوفي الذي اصبحت له اهمية قصوى وانتشار واسع في الحياة الاسلامية بعد الفارابي بقليل .

(١) الفارابي ١٩

(٢) فيلسوف العرب والمعلم الثاني ٦٧ .

قياسات النغم عند الفارابي من خلال كتاب الموسيقى الكبرى

الدكتور عادل البكري وسالم حسين - العراق

الفارابي هو أبو نصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان من بلدة فاراب . اقام ببغداد مدة واكتسب فيها ثقافته وعلومه ودرس الحكمة والمنطق على الحكيم أبي بشر متى بن يوفان المتوفي سنة ٨٣٣٨ وعلى الحكيم يوحنا بن حيلان الذي هو من اساتذة الفلسفة اليونانية ببغداد والمتوفي فيها في أيام الخليفة المقتدر العباسي واقطع الفارابي الى قراءة كتب ارسطو طاليس في المنطق حتى برع فيها وشرحها . وذكر ان كتاب (النفس لارسطو وجد مكتوبا عليه بخط الفارابي : اني قرأت هذا الكتاب مائة مرة) . وبلغ من شهرته انه كان يلقب بالمعلم الثاني أي ثانيا لارسطو . وبعد الفارابي من اعظم الفلاسفة العرب وقد اشتهرت تصانيفه وذاع امره فاستدعاه سيف الدولة الحمداني واكرمه وعظمت منزلته عنده . وفي سنة ٨٣٣٨ سافر الى مصر ورجع بعدها الى دمشق حيث توفي فيها سنة ٨٣٣٩ . اما ممارسة الفارابي لفنون الموسيقى والغناء فقد كان منذ صغره وهو صبي يضرب على العود ويعني . فلما بلغ مبلغ الشباب وظهرت اللحية في وجهه قال : (كل غناء يخرج من بين شارب ولحية لا يستغرف) فترك الغناء الا انه لم يترك الموسيقى بل استمر على دراستها والفرط على الالات الموسيقية المختلفة .

ويقول ابن أبي اصيبعة (كان في علم صناعة الموسيقى وعملها قسـد
وصل الى غايتها واتقانها لا مزيد عليه ، ويذكر انه صنع آلة غريبة
يستمتع منها الحانا بديعة) (١) •

أما مؤلفاته فقد ذكر ابن أبي اصيبعة اكثر من مائة كتاب يدور معظمها
حول الفلسفة وعلم المنطق لا سيما فلسفة اسطوطاليس حيث شرح جميع
مؤلفاته وعلق عليها وكذلك بعض كتب افلاطون كما بحث - عدا الفلسفة -
علوما اخرى كالفلك وله فيه كتاب اسمه (تعليق في النجوم) و (كلام في
ان حركة الفلك دائمة) • وله في الكيمياء مقالة (في وجوب صناعة الكيمياء
والرد على مبطلها) • وله في الهندسة كتاب (المدخل الى الهندسة الوهية)
و (شرح المستطلق من المقالة الاولى والخامسة لافقليدس) • وله في العلوم
العسكرية (رسالة في قواد الجيوش) و (كلام في المعاش والحروب) •
وله في اللغة والآداب (كلام في الشعر والقوافي) و (كتاب في صناعة
الكتابة) و (كتاب في الخطابة) و (كتاب في اللغات) • وله غير ذلك من
الكتب في مواضيع اخرى •

اما في الموسيقى فله مؤلفات التالية : « كتاب الموسيقى الكبير »
(الذي نحن بصدده) وكتاب في احصاء الايقاع وكلام في النقلة مضافا
الى الايقاع وكلام في الموسيقى وكتاب احصاء العلوم الذي يتضمن جزءا
خاصا بعلم الموسيقى ويبدو ان الكتاب الاول (أي كتاب الموسيقى الكبير)
هو أهم كتبه الموسيقية وهو الذي بقى موجودا في الوقت الحاضر وامكن
تحقيقه وطبعه وترجمته الى اللغات الاوربية • ويوجد من هذا الكتاب
النسخ الخطية التالية :

١ - نسخة ليذن التي يرجع تاريخها الى سنة ١٥٣٧ م وهي منقولة عن
نسخة كتبت عام ١٠٨٩ •

(١). عيون الانباء ص ٢٢٤ ج ٢ •

٢ - نسخة مدريد التي يرجع تأريخها الى ما قبل ١١٣٨ م وكانت تعود
للفيلسوف الاديب ابن باجه الاندلسي .

٣ - نسخة ميلانو التي يرجع تأريخها الى عام ١٣٤٧ م .

٤ - نسخة مكتبة جامع نور العثمانية في استنبول التي يرجع تأريخها
الى عام ١٢٥٧ م .

٥ - نسخة جامعة برنستون بامريكا وهي نسخة ناقصة ورقمها ٩٠٥٢ .
ان جميع هذه النسخ هي نسخ عن الجزء الاول من كتاب الموسيقى
الكبير ، اذ من المعلوم ان الفارابي الف هذا الكتاب في جزئين :

الجزء الاول هو الكتاب الموجود لدينا حاليا والذي سنقف على دراسته
في هذا البحث ، والجزء الثاني ذكره الفارابي نفسه في مقدمة كتابه هذا والذي
قال عنه انه ملحق به ويبحث في آراء النظيرين من القدماء في هذه
الصناعة وتصحيح الخلل على من وقع في رأيه منهم ، وهو يتكون من اربع
مقالات . وهذا الجزء مفقود ولم يعثر عليه .

ولقد اهتم الباحثون في اوربا والبلاد العربية بكتاب الموسيقى الكبير
لاسباب ، منها انه الكتاب الوحيد للفارابي الموجود حاليا في علم الموسيقى
ولانه من اهم كتب الموسيقى في تراثنا العربي ، ولانه يضم معلومات قيمة
تتناول جوانب الموسيقى العربية اهتم بها الفارابي ودونها في كتابه هذا .
وكان أول من قدم دراسة عن هذا الكتاب هو «كوزكارتن» حيث نشر
قسما من ابحاث الكتاب مع ترجمة لها الى اللغة الالمانية سنة ١٨٤٠ - ١٨٤٣
وتلاه سوريانوفورتس - (Soriano - Fuertes) حيث نشر مقتطفات منه
في كتابه (الموسيقى الاندلسية وصلة الموسيقى بالفلك والطب والعمارة) باللغة
الاسبانية وذلك سنة ١٨٥٤ واعقبه (لاندر) الذي نشر قسما منه في اعمال
المؤتمر الشرقي السادس بليدن في هولندا سنة ١٨٨٤ . ثم ترجم الكتاب
باكملة الى اللغة الفرنسية بتحقيق وعناية البارون رودلف دي ارلنجيه

وقد طبعته مكتبة كوتنر في باريس سنة ١٩٣٥ • وكان ارنجيه قد اعتمد في تحقيقه الكتاب على اربع نسخ هي نسخة مدريد ونسخة ميلانو ونسخة غير كاملة ببيروت • اما باللغة العربية فان اهم دراسة عن هذا الكتاب هي التي قدمها غطاس عبد الملك خشبة وبمراجعة الدكتور محمود احمد الحفني حيث قام بتحقيق الكتاب وشرح مفرداته وغوامضه وقد طبع بالقاهرة سنة / ١٩٦٧ •

ان دراسة مؤلفات الفارابي لا سيما كتاب الموسيقى الكبير تعطي المثقف العربي صورة متكاملة عن البعد الفكري عند هذا النابغة • ولقد اتاحت لي فرصة الاطلاع على احدى مخطوطات هذا الكتاب وهي مخطوطة ليدين المرقمة ٦٥١ (٧) وتتألف من ١٢٣ ورقة مكتوبة بخط دقيق اذ تحتوي الصفحة الواحدة منها على معدل ٢٥ سطرا ويحتوي السطر الواحد على معدل ١٤ كلمة وأول المخطوطة هو : «قال الشيخ الفاضل ابو نصر محمد بن محمد الفارابي : ذكرت تشوقك النظر فيما تشتمل عليه صناعة الموسيقى المنسوبة الى القدماء ، وسألتني ان اثبت لك في كتاب أوّله ، اتحرى فيه شرحه بما يسهل على الناصر فيه تناوله ، فوقفت عن ذلك اذ تأملت الكتب التي تأدت الينا عن القدماء في هذا الفن والتي فيها من بعدهم وزمانه قريب من زماننا ورجوت ان اجد فيها ما يأتي على طلبك » •

وهو في هذه المقدمة يخاطب الوزير ابا جعفر محمد بن القاسم الكرخي الذي كان وزيرا في خلافة الرازي بالله العباسي (سنة ٣٢٢ - ٣٣٩ هـ) وكان قد الف هذا الكتاب له اثناء وجوده ببغداد • اما آخر المخطوطة فهو : « فلا تنسب الا اليك ولا تعرف الا بك ولا يشكر على اتمامها غيرك ولا يحد على اظهارها سواك ، فبلغك الله نهاية آمالك في دنياك وآخرتك » • وكاتب المخطوطة هو خليل بن احمد بن خليل كتبها سنة ٩٤٣ هـ عن نسخة يرجع تاريخها الى سنة ٤٨٢ هـ • ويشتمل هذا الجزء من الكتاب على قسمين الاول

هو المدخل الى صناعة الموسيقى والثاني يبحث في الصناعة نفسها .

فالقسم الاول وهو المدخل يتكون من مقالتين :

(الاولى) : تبحث في تعريف معنى اللحن وهيئات صناعة الموسيقى
كهية اداء الالحن وهيئة صيغة الالحن ، والمقارنة بين الصيغة والاداء ،
واصناف الالحن وغاياتها ونشأة الآلات الموسيقية .

و (الثانية) : في الالحن الطبيعية للانسان والطبقات الطبيعية في الحدة
والثقل والنغمات المقترنة ، مع بحث آلة الشاهرود الموسيقية . وكذلك القوى
المتجانسة في اصول الالحن ومقادير الابعاد .

اما القسم الثاني الذي يبحث في صناعة الموسيقى نفسها فقد قسمه الى
ثلاثة فنون :

الفن الاول : في اصول الصناعة والامور العامة وقد رتب في مقالتين :
(الاولى) في حدوث الصوت والنغم في الاجسام واسباب الحدة والثقل في
الاصوات وتفاضل النغم بتفاضل اسباب الحدة والثقل وكذلك الابعاد
الصوتية ومقادير اعدادها بالتركيب والجمع والتصنيف والتقسيم .
(الثانية) في اقسام الابعاد ، والبعد بين طرفي الجمع التام المنفصل والمتصل ،
والابعاد المتشابهة وهي التي تتساوى في النسبة وتختلف في تمديدات النغم ،
وبحث خلط وتمزيج النغم والابعاد والاجناس والجماعات مع اعطاء وصف
لآلة كانت تستعمل قديما لتجربة الملأثم من النغم تشبه آلة القانون .

الفن الثاني : يبحث في الآلات المشهورة في الموسيقى وهو مرتب في
مقالتين : المقالة الاولى : في آلة العود وملاءمات النغم على الدساتين المشهورة
والتسويات الممكنة في هذه الآلة ومنها التسويات - البسيطة والتسويات
المركبة .

المقالة الثانية : في اصناف المعازف ومنها الطنبور البغدادي والطنبور
الخراساني وعدد النغم والدساتين فيهما وابعاد الاجناس ومقارنة نغم العود
بهما والتسويات الممكنة في كليهما ، وكذلك اصناف المزامير والمقايسة بين
نغمها ونغم العود واماكن الدساتين فيها وتسوياتها الممكنة مع مقارنسة
بين انغام هذه الاوتار وبين غيرها في الآلات ذوات الاوتار *

اما الفن الثالث : فيبحث في تأليف اصناف الالحن الجزئية وهو مرتب
في مقالاتين :

المقالة الاولى : وتبحث في الصنف الاول من صنفي الالحن وهو الذي
يراد به الالحن الحادثة عن النغم اطلاقا وجداول اعداد النغم والمتلائمات
والمتناפרات في الجماعات التامة والمنفصلة ، ومبادئ الانتقال وازمنة
الايقاعات والتغيرات التي تلحق اصول اجناسها *

المقالة الثانية : وتبحث في الصنف الثاني من صنفي الالحن وهو الذي
يحدث بالتصويئات التي تقرن باقاويل على المعاني وتبحث ايضا في موضوع
الحروف المصوتة وغير المصوتة وتوزيع النغم على الحروف ثم الالحن
ومجازات اجزائها واصناف الالحن الكاملة وغاياتها *

ان اول ما يتعرض له الفارابي في تحديد النغم وقياسه هو انه جعل
معنى الموسيقى محصورا بكلمة (الالحن) ، وقال ان اسم اللحن قد يقع على
جماعة نغم الفت تأليفا محدودا وقرنت بها الحروف التي تتركب منها الالفاظ
الدالة المنظومة على مجرى العادة في للدلالة بها على المعاني * ثم يعود فيحدد
صناعة الموسيقى في موضع آخر بقوله انها الصناعة التي تشتمل على الالحن
وما تلتئم ، وما بها تصوير اكمل واجود * ثم يضيق المعنى أكثر من ذلك فيطلق
اسم (صناعة الموسيقى العملية) ويعرفها بأنها الالحن التي تمت صياغتها
محصوسة للسامعين ويقصد بذلك احداثها بشكل يمكن ادراكه عن طريق

السمع حيث هناك فرق بين صياغة الموسيقى وادائها •

وهو يفرق بين اللحن والنغم في بحثه موضوع (منزلة النغم من الالحان)
فيعتبر اللحن مكونا من صنفين من النغم في الاقل احدهما اساسي بمنزله
السدى واللحمة من الثياب ، والثاني التزييدات التي بمنزلة التزويق
والاهداب والاصباغ من الثياب • ويؤكد ذلك بقوله : (اذا تأملنا الالحان
تأملا كثيرا وجدنا فيها اقترانات للنغم وترتيبات لها ، واعني بالاقترانات
اجتماع اثنين منها او اكثر ، والترتيبات ان يقدم هذا في السمع او يؤخر
هذا) (٣) •

ان اهم ما تتعرض له قياسات النغم عند الفارابي هو السلم الموسيقي
وتسوية الانغام حسب الابعاد والدساتين وقد اختار العود كآلة قياسية في
بحثه وجعل هذه الدراسة تحت عنوان (احصاء النغم الطبيعية في آلة العود)
فقال : (فلنسو العود على ما جرت به العادة في تسويته ولنجعل اقل نغمة فيه
مطلق البم فنجد صياحها نغمة سبابة المثني واذا طلبنا بعد ذلك صياح
سبابة المثني لم نجده في دساتين العود ، ولنكمل فيها تمام الدور الثاني من
ادوار القوى ونشد لذلك وترا خامسا ، فنجد تمام الدور الثاني في بنصر
الخامس فيحصل دوران) (٤) •

وقبل ان نفسر كلام الفارابي نود هنا ان نشرح بعض الاصطلاحات
الموسيقية التي كانت مستعملة آنذاك منها كلمة (الصياح) التي تدل على
(جواب النغم) ويقابلها (الشجاع) اي (القرار) وكذلك تسمية البم والمثلث
والمثني والوتر للاوتار الاول والثاني والثالث والرابع •

ومن المعلوم ان العود القديم كان يحتوي على اربعة اوتار فقط ثم
اضيف اليه وتر خامس سمي (الحاد) أو (الزير الثاني) • ويستعمل
الفارابي الوتر الخامس هنا حتى يكمل باصوات العود دورين كاملين ويقصد

(٣) الموسيقي الكبير للفارابي - تحقيق غطاس عبد الملك خشبه - طبع القاهرة

١٩٦٧ - ١١١

(٤) المصدر السابق - ص ١٢٤

بالدور الديوان الكامل المكون من ثماني نغمات ، اذ ان سبابة المثنى في الوتر الثالث يقابلها (قرارا) مطلق البهم اي الوتر الاول ، و (جواباً) بالنصر الخامس وان هذا الجواب لا يمكن التوصل اليه الا بعد اضافة الوتر الخامس . واذا اردنا ان نطبق هذه الانغام حسب التسميات الحديثة فلنرجع الى القرار الذي اتخذه المؤتمر الدولي للموسيقى العربية المنعقد بالقاهرة سنة / ١٩٣٢ والذي عمل بموجبه جميع الموسيقيين في الشرق والغرب والذي ينص على ان تكون نغمة (لا هـ) في الشوكة الرنافة والتي ترديد بذبذبتها ٤٣٥ هي الوحدة القياسية لتسوية الانغام الاخرى فلنفرضها كذلك ولما كانت نغمة (لا هـ) هي نغمة سبابة المثنى لذا علمنا ان مطلق البهم هو نغمة (لا) ايضا وكذلك جوابها عند بنصر الخامس . فنفرض ان مطلق اسم البهم اي الوتر الاول بدون اصبع والذي يطلق عليه حاليا بالعشرين هو نغمة (لا) ويقابلها الاصبع الاول على الوتر الثالث اي سبابة المثنى والتي تسمى بنغمة الحسيني يكون جوابها على بنصر الوتر الخامس اي جواب الحسيني وهنا يحصل ما بين تلك النغمات الثلاث دوران .

ويتكلم الفارابي عن الانحدار بالانغام لقياس الابعاد ويقصد بالانحدار الانتقال بالنغمات الى الجهة الحادة اي المرتفعة ويقول في ذلك ما يلي : (واذا انحدرنا من مطلق البهم الى سبافته وجدنا قوته في الدور الثاني بنصر المثنى ، فاذا بعد ما بين مطلق البهم وسبافته مساو لبعده ما بين سبابة المثنى وبنصره . ولنكتف من الوسيطات الثلاث المستعملة باحدها ، ولتكن تلك وسطى زلزل فاذا انحدرنا الى وسطى زلزل في البهم لم نجد لها قوة في الدور الثاني ولا لبنصر البهم ، ولناخذ لهما قوى في الدور الثاني ، فنجد قوة بنصر البهم فوق سبابة الزير الى جانب الانف قليلا ، وقوة وسطى البهم فوق ذلك الى جانب انف العود في الزير) (٥) .

والانحدار من مطلق البهم الى سبافته يقصد به وضع الاصبع الاول على الوتر الاول فتكون هذه النغمة موجودة في بنصر المثنى اي الوتر الثالث فهي جواب لنغمة سبابة البهم . اما عن الوسيطات الثلاث التي ذكرها في العبارة

السابقة فان العرب قديما كانوا يستعملون ثلاث وسطيات هي معجب الوسطي (او وسطى القدماء) ، ووسطى الفرس ، ووسطى الزلزل (او وسطى العرب) . وقد اكتفى الفارابي باستعمال وسطى زلزل فكان يستعمل بذلك السابقة والوسطى والبصر . فعندما يقول :

(نجد قوة بنصر البم فوق سبابة الزير الى جانب انف العود قليلا يعني بذلك ان هذه النغمة اما زائدة عن مطلق الزير او ناقصة عن سبابة اي كما يصطلح عليها حليا بنغمة (دو ديز) او (ري يمول) . وقد اعتبرنا مطلق الزير هو (نغمة دو) وذلك عندما حددنا نغمة (لا) في سبابة المثني ، ونغمة (سي) في بنصره . وعندما يقول ان قوة وسطى البم الى جانب انف العود في الزير يعني بها مطلق الزير اي نغمة (دو كارديز) في الدور الثاني .

ويواصل الفارابي موضوع تسوية العود فيذكر بقية الانغام ويقول ان قوة خنصر البم ومطلق المثلث سبابة الزير ، وقوة سبابة المثلث في بنصر الزير (٦) . ومن المعلوم ان خنصر البم هي نغمة (ري) ، ومطلق المثلث هي نغمة (ري) فيحدد بها سبابة الزير اي الاصبع الاول فوق الوتر الرابع وهي نغمة (ري) ، وسبابة المثلث اي الوتر الثاني في بنصر الزير نغمة (مي) لذلك يأخذ في تعيين موقع الدساتين الثابتة التي لا تدخلها الوسيطيات فيقول ان مطلق قوة المثني هي سبابة الخامس ، ولما كانت نغمة (لا) هي مطلق البم وجوابها سبابة المثني يتضح لنا ان مطلق المثني هي نغمة (صول) . فاذا انحدرنا الى سبابة المثني نجد جوابها في بنصر الوتر الخامس ونعني بها نغمة (لا) فيتضح ان مطلق الوتر الخامس هي نغمة (فا) والتي يكون قرارها بنصر المثلث .

ان ما ذكرناه هو القسم المتعلق بالسلم الموسيقي الثابت النغمات والذي بدأه بالفرض بنغمة (لا) . ولا بد لاكمال البحث من توضيح المجنسات الثلاث وما تعلمه من رفع وخفض في درجة النغمة . ونشير هنا الى الوسيطيات الثلاث التي سبق وان ذكرناها وهي وسطى القدماء ووسطى الفرس ووسطى زلزل وهذه الاخيرة هي التي اعتمد عليها الفارابي واكتفى باستعمالها وهي

تنسب الى منصور زلزل احد كبار الموسيقيين في القرن الثاني الهجري ،
لمع اسمه في صدر الدولة العباسية وتلمذ عليه عدد من الموسيقيين كاسحق
الموصللي وقد اشتهر بالعزف على العود واليه تنسب هذه الوسطى . ويقول
الفارابي : اذا اخذنا الى وسطى زلزل في البم لم نجد لها قوة في الدور
الثاني ولا لبصر البم فيتضح ان بنصر البم تحرك من مكانه الى الاسفل
اي الى الجهة الحادة هذا وان بنصر البم هو مطلق الزير فتكون وسطى
زلزل قد حلت محل البصر في البم ويتضح ان وسطى البم والتي يقصد بها
الفارابي وسطى زلزل قد انحدرت الى الجهة الحادة وكذلك بنصر البم
هو الاخر انحدر الى الجهة الحادة فجاءت صيغتان تلك القوى ما بين مطلق
الزير وسبابته . وقد اراد الفارابي ان يعطينا فكرة بأن بنصر المثلث هو فوق
خنصره ونحن نعلم ان خنصر المثلث هو مطلق المثنى فيتضح لنا ان قوة بنصر
المثلث في الدور الاول حجاز وجوابها جواب حجاز اي (فاڤيز (Fa)
ووسطى المثلث في الدور الاول هي (نيم حجاز) وصيغتها اي جوابها
(نفاكار دييز) .

ثم يعود الفارابي فيقول في وسطيات المثنى والزير والخامس وخنصر
المثنى والزير ما يلي : (فاذا اخذنا قوى هذه في الدور الاول وقعت قوة
وسطى الخامس فوق سبابة المثنى قليلا ، وقوة وسطى الزير فوق سبابة المثلث ،
وقوة وسطى المثنى فوق سبابة البم) . وقلنا ان الوسطى يقصد بها وسطى
زلزل . ونحن نعلم مما سبق ان خنصر المثنى هو مطلق الزير وخنصر الزير
هو مطلق الخامس . اذا فقوة وسطى الخامس والتي تسمى حاليا جواب التيك
حصار اي (لا كار ييمول) هي قوة فوق سبابة المثنى قليلا اي تيك حصار
(لا كار ييمول) . اما قوة وسطى الزير والتي هي (مي كار ييمول) نجدها
فوق سبابة المثلث اي نعم سيكاه (مي كار ييمول) . واما قوة وسطى
المثنى والتي نسميها (اوج) أي (سي كار ييمول) فنجد قرارها فوق سبابة
البم اي نعم عراق وهي (سي كار ييمول) ايضا .

واراد الفارابي ان يثبت لنا وسطى زلزل في البم فقال مكملنا بحسب
(وخنصر المثنى تقع قوتها اسفل من سبابة البم) (٧) ويقصد الى الجهة الحادة

من سبابة البم • ونعلم مما سبق أن خنصر المثني هو مطلق الزير وكما نسميه حالياً الكردان (Do) فيعني بذلك أن قوة أسفل سبابة البم هو نعم الراسـت قرارا اي (Do) • ثم يستمر بتعريف هذه الوسطى فيعتبرها مجنب الوسطى إذ يقول في الموضع نفسه (وخنصر الزير تقع قوتها أسفل من سبابة المثلث) • وبما أن خنصر الزير هو مطلق الخامس والذي نسميه حالياً (ماهوران) اي نعم (Fa) نجد قوتها أسفل سبابة المثلث اي الى الجهة العادة من سبابة المثلث ونسميها حالياً نعم الجهار كاه اي Fa • ثم يحدد بعدها ثلاث وسطيات فيقول في الموضع نفسه : (وإذا شددنا دستان هاتين القوتين حدث في المثني والزير والخامس ثلاث نعم تقع قواها أسفل من الالف في البم والمثلث والمثني) ويعني بذلك نصف البعد الطيني في وتر البم وهي نفمة (سي ييمول) أي عجم عشيران وفي وتر المثلث نفمة (سي ييمول) ونسمى حالياً نعم (كرد) ، وفي وتر المثني نفمة (لا ييمول) وتسمى حالياً (حصار) ، ويقابل هذه التسميات في المثني والزير والخامس (حصار وجواب حصار ، وجوابا سنبله ، عجم عشيران وجوابها عجم) •

ويعين كذلك اماكن ابعاد النصف الطيني في الزير والخامس وقواها في البم والمثلث ، حيث يقول : (وإذا شددنا دستانا على امكنة هذه القوى حدث بحيالها في الزير والخامس نعمتان تقع قواهما من الدور الاول نعمتا دستان وسطى الفرس في البم والمثلث) ويقصد بهاتين النعمتين (ري ييمول) على وتر الزير أي (نفمة شاهناز) والاخرى (فاديـز Fa) على الوتر الخامس وهي نفمة جواب الحجاز •

ثم يعود فيقول : (وإذا شددنا على ما يلي هاتين القوتين حدث بحيالهما ثلاث نعم في الدور الثاني في المثني والزير والخامس فنجد قوى هذه الثلاث من الدور الاول على قريب منتصف ما بين الالف والسبابة في المثني والمثلث والـبم (أ) • أن مطلق البم كما جاء في شرحنا سابقا هو العشيران فتأتي هذه النفمة بعده مباشرة اي فوق مجنب السبابة من جهة الالف ونعني بها (نيم عجم عشيران) يقابلها في المثني نعم (نيم عجم) اي $(La +)$ أو (سي ييمول ناقص) •

ومطلق المثلث هو الدوكاه (أي نغمة ري) وجوابها (نغمة محير) في سبابة الزير فيأتي بعدها مباشرة (نيم كرد) والذي يقابله على وتر الزير (نيم سنبله) أي (ري +) أو (مي يمول - ناقص) *

وأما الوتر الثالث أي مطلق المثني والذي تسميه (النوى) ويقبّله في الوتر الخامس جواب النوى تكون النغمة التي تقسح ما بين مطلق المثني ومنتصف مجنب سبافته والتي تسميها حالياً (نيم حصار) أي (صول +) أو (لا يمول - ناقص) * وإذا احصينا ما حددناه من نغم في تسوية أوتار العود ودرجاتها وجدنا عدد هذه النغمات يبلغ اثنين وعشرين نغمة مبتدئين بها من مطلق البم ومنتئين بسبابة المثني (أي ديوان كامل) * وقد أراد الفارابي بهذه الانغام، الثلاث أن يأتي على جميع النغمات التي تستعمل في العود * وقد حدد ما يحصل في كل دور من النغم، وبذلك يحصل في كل دور اثنتان وعشرون نغمة وهي جميع النغمات التي تستعمل في العود والتي توصل إليها الفارابي *

ويتناول الفارابي في كتابه هذا الأبعاد الحادثة في العود ومناسباتها (٩) فيستعمل مجنب الوسطى على أنه وسطى ويتحاشى الحديث عن بقية الوسطيات ويعطي أبعاد دساتين السبابة ومجنب الوسطى والخنصر على أبعاد الأوتار الأربعة فيتكلم أولاً عن الأبعاد التي بالكل فيقول في ذلك ما يلي: (أما أول الأبعاد التي بالكل هاهنا فإنه يحيط به مطلق البم وسبابة المثني) ويعني بذلك ديواناً كاملاً إذا ابتداءً من مطلق الوتر الأول وانتهى بالأصبع الأول من الوتر الثالث وهي بالتسمية الحالية في وقتنا هذا العشيران وجوابها الحسيني أي نغمة (لا) ثم يقول (والثاني سبابة البم وبنصر المثني) وهذا أيضاً يعطي ديواناً آخر يتبدى بنغمة. گوشت وجوابها ماهور أي (سي) * ثم يذكر الثالث (مجنب الوسطى من البم وخنصر المثني) ونحن نعلم أن خنصر المثني هو مطلق الزير فتكون هذه النغمة هي رست وجوابها كردان أي (دو) * ويحدد الفارابي هذا المجنب بقوله أنه يبعد عن السبابة إلى العلة أي إلى

(٨) المصدر السابق - ص ١٣١ * ومنتصف ما بين الأنف والسبابة يقع على

نسبة ١٨/١٧ من طول الوتر *

(٩) المصدر السابق - ص ٥٢٧

جدول (ذي الكل) المتكون من ثعاني نغمات بديوانين

التسمية القريبة	المستان	جواب النغمة	التسمية الحالية	التسمية القديمة
La	سبابة المثنى	حسيني	عشيران	١ - مطلق البم
Si	بنصر المثنى	مهاور	كوفت	٢ - سبابة البم
Do	مطلق الزير	كردان	رست	٣ - وسطى زلزل
Re	سبابة الزير	محمير	دوكاه	٤ - مطلق المثلث
Mi	بنصر الزير	جواب بوسليك	بوسليك	٥ - سبابة المثلث
Fa	مطلق الزير الخامس	مهاوران	جهازكاه	٦ - بنصر المثلث
Sol	سبابة الخامس	جواب النوى	نوى	٧ - مطلق المثنى
La	بنصر الخامس	جواب الحسيني	حسيني	٨ - سبابة المثنى

سلم الفارابي الذي بالكل مرتين مع التسمية الحالية

التسمية العربية	سلم الفارابي	التسمية الحالية	الدساتين	التسمية العربية
ا	ثقيلة المفروضات	عشران	مطلق البم	La
ج	ثقيلة الرئيسات	كوشة	سبابة البم	Si
د	واسطة الرئيسات	رست	بنصر البم	Do
هـ	حادة الرئيسات	دوكاه	مطلق المثلث	Re
ز	ثقيلة الاوساط	بوسليك	سبابة المثلث	Mi
ح	واسطة الاوساط	جهاركاه	بنصر المثلث	Fa
ط	حادة الاوساط	نوى	مطلق المثني	Sol
ي	الوسطى	حسيني	سبابة المثني	La
ك	فاضلة الوسطى	ماهور	بنصر المثني	Si
ل	ثقيلة المنفصلات	كردان	مطلق الزير	Do
م	واسطة المنفصلات	محير	سبابة الزير	Re
ن	حادة المنفصلات	يزرك	بنصر الزير	Mi
س	ثقيلة الحادات	ماهوران	مطلق الخامس	Fa
ع	واسطة الحادات	جواب النوى	سبابة الخامس	Sol
ف	حادة الحادات	جواب الحسيني	بنصر الخامس	La

الجهة المرتفعة من النعم بقدر بعد بقيه • ثم الرابع خنصر البم وهو مطلق المثلث وسبابة الزير) وهو ديوان آخر يبدأ من الدوكاه الى نفمة المحير اي (ري) • والخامس (سبابة المثلث وبنصر الزير) وهو ديوان يبدأ من نفمة البوسليك وينتهي في جواب البوسليك أي (مي) • والسادس (مجنب الوسطى في المثلث وخنصر الزير) (١٠) وهذا ديوان آخر يبدأ من نفمة الجهار كاه وجوابها نفمة ماهوران أي (فا) •

ثم يعود فيشرح لنا ابعاد ذي الخمسة واولها مطلق البم وسبابة المثلث ويعني بها نفمة العشيران ونفمة البوسليك أي (لا - ومي) والثانية : سبابة البم وبنصر المثلث وهما نفمتا گوشت وجهار كاه أي (سي - وفا) • والثالث : مجنب الوسطى في البم وخنصر المثلث حيث ان هذا المجنب يبعد عن خنصر البم ببعد طنيني ويقصد نفمة رست ونفمة مطلق المثني التي هي نفمة نوى أي (دو - وصول) • كما ان مطلق المثلث معادل لخنصر البم ومطلق المثني معادل لخنصر المثلث فتحصل نفمة دوكاه ونفمة نوى أي (ري - وصول) • والرابع خنصر البم وسبابة المثني اي نفمة دوكاه ونفمة حسيني اي (ري - ولا) • والخامس : سبابة المثلث وبنصر المثني اي نفمة البوسليك ونفمة الماهور أي (مي - وسي) • والسادس : مجنب الوسطى في المثلث وخنصر المثني وهما نفمتا الجهار كاه والكردان أي (فا - و دو) • والسابع : خنصر المثلث وهو مطلق المثني وسبابة الزير وهما نفمتا النوى والمحير اي (صول - و ري) •

والثامن : سبابة المثني وبنصر الزير وهما نفمتا الحسيني وجواب البوسليك أي (لا - ومي) •

والتاسع : مجنب الوسطى في المثني وخنصر الزير وهما نفمتا الماهور وجواب الجهار كاه أي الماهوران أي (سي - وفا) •

اما الابعاد التي بالاربعة فاولهما مطلق البم وخنصره وهو مطلق المثلث وهما نفمتا العشيران والدوكاه أي (لا - و ري) •

والثاني : سبابة المثلث وهما نغمة: مكوشت وبوسليك أي (سي - و مي) .

ثم يمضي في تحديد بقية الوسيطيات مع بيان عددها وذلك بقوله (كل اصبع من وتر ونظيره من الوتر الآخر الذي يليه مثل الوسطى من وتر والوسطى من الذي يليه) أي ان الاصبع الذي يكون على الوتر الاول يكون ق نفسه على الوتر الثاني في الوسيطيات وبقية الاصابع ، فاذا استعمل فيها الوسيطيان ومجنب الوسطى كان عدد الابعاد التي بالاربعة تسعة عشر ويقصد بالوسطين وسطى الفرس ووسطى زلزل ويقصد بالابعاد التسعة عشر ما يلي :

اربعة منها مكونة من مطلق الاوتار الاربعة تنحصر بين مطلق الوتر وخنصره ، أي المطلق والسبابة والبصر والخنصر . والباقي خمسة عشر بعدا تنحصر بين السبابة والبصر مع وضع الدساتين أي السبابة . مجنب الوسطى . وسطى الفرس . وسطى زلزل . البصر والتي تأخذ كل ثلاثة منها بين اطراف كل واحد من الدساتين الخمسة وبين الوتر الآخر الذي يليه .

اما عن الابعاد الطينية (١١) فيقول ان في كل وتر من الاوتار الاربعة ثلاثة من الابعاد الطينية اذا استعمل مجنب الوسطى وهذه الابعاد الثلاثة هي التي تقع بين مطلق الوتر وسبافته ، وبين سبافته وبنصره ، وبين مجنب وسطاه وخنصره . والبعد الطيني هو النغمة الكاملة أي (٩/١) الوتر فيكون عدد هذه النغمات في اوتار العود الاربعة : اثنتي عشرة نغمة .

ويتحدث الفارابي في الموضع نفسه عن (البعد الذي بالكل والاربعة) ويقصد به ان يأخذ الدرجة الرابعة من الاوكتاف الثاني ويستخرج من ضرب نسبة البعد ذي الكل في نسبة البعد ذي الاربعة واولها مطلق البم وسبابة الزير أي نغمة العشيران ونغمة المحير أي (لا - و ري) . والثاني سبابة البم وبنصر الزير يعني نغمة الكوشت ونغمة البوسليك أي (سي - و مي) . والثالث مجنب وسطى البم وخنصر الزير وهو نغمة الرست ونغمة الماهوران أي (دو - وفا) .

واما الذي بالكل والخمسة فيستخرج من ضرب نسبة البعد ذي الكل
في نسبة الذي بالخمسة ويوجد من انواعه نوع واحد وهو مطلق البهم وينصر
الزير ويقصد به نعمة العشيران ونعمة جواب البوسليك أي (لا - و مي) •

بهذه المقارنة تتوضح ابعاد النغمات التي بالكل والتي بالاربعة والتي
بالخمسة والتي بالكل والاربعة والتي بالكل والخمسة وكذلك مواضع
الدساتين فيها ومجنيباتها ومجنيبات الوسطى ونكون بذلك قد اوضحنا قياسات
النغم في العود عند الفارابي مع بيان موضع المجنيبات التي استعملنا العلامات
الموسيقية الحديثة لايضاها •



الجماعة المنفصلة غير المتغيرة التي يرتب فيها المتصل الثالث
وهو الذي يسمى القوي المستوى كما جاء في كتاب الموسيقى الكبير للفارابي
(سلم الرست)

- علامات النغم واسماؤها واعدادها -

١	ثقيلة المفروضات	١٩٨٠	٨/٩	انفصال
ب	ثقيلة الرئيسات	١٧٦٠	٩/١٠	ذو
ج	واسطة الرئيسات	١٥٨٤	١٠/١١	الاربعة
د	حادة الرئيسات	١٤٤٠	١١/١٢	
هـ	ثقيلة الاوساط	١٣٢٠	٩/١٠	ذو
و	واسطة الاوساط	١١٨٨	١٠/١١	الاربعة
ز	حادة الاوساط	١٠٨٠	١١/١٢	
ح	الوسطى	٩٩٠	٨/٩	انفصال
ط	تالية الوسطى	٨٨٠	٩/١٠	ذو
ي	ثقيلة العليات	٧٩٢	١٠/١١	الاربعة
ك	واسطة العليات	٧٢٠	١١/١٢	
ل	حادة العليات	٦٦٠	٩/١٠	ذو
م	ثقيلة الحادات	٥٩٤	١٠/١١	الاربعة
ن	واسطة الحادات	٥٤٠	١١/١٢	
س	حادة الحادات	٤٩٥		

دساتين المود عند الفارابي - (عن فارمر)

الاوتسار : بالسنت					الدساتين
الحاد	الزير	المثنى	المثلث	البسم	الدساتين
٧٩٢	٢٩٤	٩٩٦	٤٩٨	.	مطلق
٨٨٢	٢٨٤	١٠٨٦	٥٨٨	٩٠	مجنب قديم
٩٣٧	٤٣٩	١١٤١	٦٤٣	١٤٥	مجنب الفرس
٩٦٠	٤٦٢	١١٦٤	٦٦٦	١٦٨	مجنب زلزل
٩٩٦	٤٩٨	١٢٠٠	٧٠٢	٢٠٤	سبابة
١٠٨٦	٥٨٨	٩٠	٧٩٢	٢٩٤	وسطى قديمة
١٠٩٥	٥٩٧	٩٩	٨٠١	٣٠٣	وسطى الفرس
١١٤٧	٦٤٩	١٥١	٨٥٣	٣٥٥	وسطى زلزل
١٢٠٠	٧٠٢	٢٠٤	٩٠٦	٤٠٨	بنصر
٩٠	٧٩٢	٢٩٤	٩٩٦	٤٩٨	خنصر

السلم الديافرام الفيشاغوري

النسب على وتر طوله متر	النسب القديمة	التسمية العالمية	التسمية الحالية العربية	التسمية العربية القديمة
٢٣٠٤	٢٥٠٠	لا	جواب حسيني	الحادة المشتركة
٢٥٩٢	٢٨١٢	صول	جواب نوى	حادة الحادات
٢٩١٦	٣١٦٤	فا	ماهوران	واسطة الحادات
٣٠٧٢	٣٣٣٣	مي	بزرک	ثقيلة الحادات
٣٤٥٦	٣٧٥٠	ري	محر	حادة المنفصلات
٣٨٨٨	٤٢١٦	دو	کردان	واسطة المنفصلات
٤٠٩٦	٤٤٤٤	سي	أوج	ثقيلة المنفصلات
٤٣٧٤	٤٧٤٦	سي بيمول	عجم	فاصلة وسطى
٤٦٠٨	٥٠٠٠	لا	حسيني	الوسطى المشتركة
٥١٨٤	٥٦٢٥	صول	نوى	حادة الاوساط
٥٨٣٢	٦٣٢٨	فا	جهارکاه	واسطة الاوساط
٦١٤٤	٦٦٦٧	مي	سيکاه	ثقيلة الاوساط
٦٩١٢	٧٥٠٠	ري	دوکاه	حادة الرئيسيات
٧٧٧٦	٨٤٣٨	دو	رست	واسطة الرئيسيات
٦٩١٢	٨٨٨٩	سي	عراق	ثقيلة الرئيسيات
٩٢١٦	١٠٠٠٠	لا	عشيران	ثقيلة المفروضات

الفارابي وعالم اللغات

الدكتور ابراهيم السامرائي - العراق

ابو نصر الفارابي الفيلسوف العربي والمعلم الثاني أشهر من ان يعرف
فمكانه بارز واضح في الفلسفة القديمة عامة وفي الفلسفة الاسلامية بوجه
خاص . غير اني آثرت ان اكتب في الجانب اللغوي الذي أفدته من دراستي
لطائفة مما كتب الفارابي من مصنفات .

وصل الفارابي الى بغداد كما يقول ابن خلكان^(١) ، وهو يصرف
اللسان التركي وعدة لغات غير العربي ، فتعلمه واتقنه غاية الاتقان ثم اشتغل
بعلوم الحكمة . وقد أشار الى مثل هذا الصفدي^(٢) ، اما اللغات التي
عرفها ما خلا العربية فهي اليونانية والسريانية والفارسية والسغدية . وقد
أتيح له في بغداد ان يدرس النحو العربي على ابي بكر ابن السراج ، ويقرأ
عليه ابن السراج المنطق كما أشار الى ذلك ابن ابي أصيعة .

ويبدو من قراءة المادة التاريخية ان كلا من الفارابي وابن السراج أفاد من الآخر . ان قدر هذه الفائدة يتبين من استقراء مادة الفارابي ومادة ابن السراج . لقد شاع وانتشر ان النحو العربي أفاد من منطق أرسطو في التقسيمات والحدود لدى طائفة من الباحثين في عصرنا ، وذهب آخرون الى أبعد من هذا وذلك ان مادة القواعد النحوية الجوهرية استعيرت من نحو اللغات القديمة ولا سيما الاغريقية . وقد تصدى لهذه المقولة باحثون آخرون ليردوا عليهم . وليس فينا حاجة الى عرض آراء هذه الطائفة الاخيرة . ولنعد الى ما أفاده ابن السراج من الفارابي فترى أنه أفاد المنطق ودرسه وشغل به ، ولقد قال في حكاية له مع الزجاج النحوي حين سأله الزجاج في مسألة فاضلاً في الجواب : « وأنا تارك ما درست منذ قرأت الكتاب » يعني « كتاب سيبويه » لاني شغلت عنه بالمنطق والموسيقى ، وأنا أعاود ، فعاود ما صنف » (٢)

ومع هذا فقد استغرب النحاة مسائل في كتاب « الاصول » لابن السراج فقد ذكر المرزباني انه « صنف كتاباً في النحو سماه الاصول » اتزعه من « كتاب سيبويه » وجعل اصنافه بالتقسيم على لفظ المنطقيين ، فأعجب بهذا اللفظ الفلاسفيون .

وانما ادخل فيه لفظ التقاسيم ، فأما المعنى فهو كله من « كتاب سيبويه » على ما قسمه ورتبه الا أنه عول فيه على مسائل الاخفش ومذاهب الكوفيين وخالف أصول البصريين في ابواب كثيرة لتركه النظر في النحو واقباله على الموسيقى » (٣) .

من هنا نعرف ان النحو في القرن الثالث الهجري التقى مع المنطق والفلسفة فكان أثر ذلك في كتاب « الاصول » لابن السراج . غير ان هذا

(١) القفطي ، انباء الرواة ١٤٨/٣ - ١٤٩ وانظر الفهرست ص ٦٢ (الطبعة الاولى) .

الامر لا يدخل في صميم المادة النحوية وانما ينصرف الى « التقاسيم » كما
تشير الى ذلك الاخبار التي عرفناها في المصادر القديمة .

ولنرجع الى ما أفاده الفارابي من ابن السراج من العلم اللغوي فيبدو
لنا ذلك واضحا في جملة من النصوص التي تضمنتها كتبه ومصنفاته المنطقية
وهي :

١ - كتاب الالتقاط المستعملة في المنطق ، نشره وحققه محسن مهدي
(دار المشرق بيروت) .

٢ - كتاب الحروف ، حققه محسن مهدي (دار المشرق ، بيروت) .

٣ - كتاب التنبيه على سبيل السعادة نشرة حيدر آباد عام ١٣٤٦ .

٤ - فصول تشتمل على جميع ما يضطر الى معرفته من اراد الشروع في
صناعة المنطق . (نشرة دتلوب ص ٢٦٦ ونشرة توركر ص ٢٠٣) .

٥ - كتاب القياس الصغير أو كتاب المختصر الصغير في كيفية القياس أو
كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين (راجع نشرة
توركر ص ٢٤٤) .

٦ - رسالة صدر بها ابو نصر محمد بن محمد الفارابي كتابه في المنطق
(راجع نشرة توركر) .

٧ - كتاب ايساغوجي أي المدخل (راجع نشرة دتلوب ص ١١٨) (٣) .

أقول في هذه النصوص عرض لمباحث منطقية يبدو جليا فيها أثر العلم
اللغوي في « صناعة المنطق » كما قال ابو نصر الفارابي . ومن المفيد ان
لمرض للعلاقة بين علم المنطق وعلم اللغة لنبين هذه العلاقة وكيف كانت مشار
الجدل والنقاش في عصر الفارابي نفسه . ولا بد لنا ان نشير الى المناظرة

(٣) انباء الرواة ١٤٩/٢ ص ١٨٧ وهاين نشرة دتلوب ص ٢٢٢ - ٢٢٥ .

الشهيرة التي جرت بين ابي سعيد السيرافي اللغوي الفقيه المتكلم والفيلسوف المنطقي النسطوري ابي بشر متي بن يونس في بغداد وحضرها عدد من أهل العلم والاختصاص ومنهم علي بن عيسى الرماني الذي كتب المناظرة ورواها مشروحة وأملأها على ابي حيان التوحيدي^(٤) . وقد كانت هذه المناظرة عند علماء اللغة والنحو نصرا كبيرا احرزته النحاة على المناطق ، فقد نجح السيرافي في رد ابي بشر متي بن يونس ودحض حججه واظهاره بمظهر الجاهل للغة والنحو ، وكيف يتأتى لمنطقي البراعة في صناعة المنطق وهو لا يتقن مسائل اللغة والنحو اذا عرفنا ان شيئا كبيرا من صناعة المنطق في مادته ومصطلحه مستعار من المصطلح اللغوي ومادته .

ولا أريد ان أبحث في أولية هذا المصطلح القديم أكان مما ابدعه النحاة واستعاره منهم أهل المنطق أم كان على العكس من ذلك) هذه مسألة يصعب أن تقطع بها وان كنت أميل الى ان جل المصطلح اللغوي النحوي هو مما ورد في علم المتقدمين من علماء النحو وكان ذلك في عصر استبعد فيه ان يكون للمنطق الصورة المشرقة المشعة التي نعرفها في القرنين الثالث والرابع الهجريين .

قلت ان تلك المناظرة قد اشتهرت في القرن الثالث الهجري وذلك في سنة ٣٣٨هـ واحتفل أهل الاختصاص والعلم بها ايما احتفال . وكان الفارابي يومئذ ببغداد وقد تصدى للتدريس فكان له طلاب علم يأخذون عنه المنطق والفلسفة . ومن الطبيعي ان تكون المناظرة مادة من اهتمام الفيلسوف ابي نصر الفارابي ولا بد ان يكون قد علق على شيء مما جاء فيها في مباحثه المنطقية وان لم يذكرها وينص عليها . والذي نعرفه ان المعلم الثاني عاصر

(٣) انظر مقدمة كتاب الالفاظ تحقيق محسن مهدي ص ٢٢ - ٢٣ التي جاء

فيها شرح واف لمادة هذه النصوص وعلاقة بعضها ببعض .

(٤) الإمتاع والمؤانسة ج ١ ص ١٠٧-١٢٨ .

أبا بشر متى بن يونس ولعله أخذ عنه شيئا وإن كان هذا غير مقطوع به . وقد أشار الدكتور محسن مهدي الى شيء من هذه النتيجة وهي انه ربما علق الفارابي على ما جاء في المناظرة فأجاب عن أسئلة تلامذته التي تتصل بعلاقة اللغة بالنطق فكان ذلك شيئا مما جاء في فصول كتبه التي عرضت لهذا الموضوع .

ولنعرض لشيء مما جاء في هذه المصنفات التي خلفها الفارابي ولنبدأ « بكتاب الحروف » فنقول :

ان ما تقيده من الكتاب ما قدمه الفيلسوف الفارابي في شروحه لمعاني المصطلح العلمي الفلسفي في العربية وما خلا العربية من لغات ، كما تفيد الطرائق التي اهتدى اليها نقلة العلم والتراجمة للمصطلح من اليونانية والسريانية ، وكيف ينسرب المصطلح من اصله وهو معنى عام الى آخر اصطلاحي خاص . ومن هنا لا بد من العرض لتاريخ اللغة ونشأتها وتطورها ونضجها وانتقالها الى لغة فلسفية .

ومن غير شك ان كتاب الحروف تفسير لكتاب « ما بعد الطبيعة لارسطوطاليس » (٥) .

ان مادة «الحروف» تشمل حروف الهجاء وهي بهذا «صوت له فصل ما يحدث فيه بقرع شيء من اجزاء الفم ... وفصولها التي يتميز بها بعضها انما تختلف باختلاف اجزاء الفم القارعة او المقروعة» (٦) . وقد بحث الفارابي في مادة حدوث الحروف والمفاظها في «كتاب الحروف» صص ١٣٤ - ١٣٧ ان ما يسمى بـ «حروف المعاني» عند اللغويين بين النحاة يسمى عند أهل المنطق بـ «الادوات» ويسمونها الفارابي بـ «الحروف التي وضعت دالة على معان» (٧) . على ان خلافا لا بد ان يكون في دلالة هذه «الادوات» .

(٥) انظر مقدمة محسن مهدي لكتاب الحروف ص ٢٧ .

(٦) الفارابي ، شرح ... الصبارة ص ٢٩ س ١٠ - ١٢ المقدمة ص ٢٨ .

(٧) المصدر السابق ص ٤٣ .

جاء في كتاب سيبويه : باب علم ما في الكلم من العربية ، فالكلم اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل ... وأما ما جاء لمعنى وليس باسم ولا فعل فنحو ثم وسوف وواو القسم ولام الاضافة ونحو هذا وقد جاء مثل هذا عند الفارابي غير انه يطلق «الفاظ» على ما تفيد مادة «الكلم» عند سيبويه . والكلم عند الفارابي هي الافعال عند النحاة العرب . اما الاسماء والحروف فالاتفاق بين النحويين واهل المنطق حاصل فيها .

وقد تناول الفارابي طائفة من هذه الادوات اي الحروف في كتابيه «الحروف» و «الالفاظ» مشيرا الى الاختلاف بين ما اصطلح هو والمناطقه عليه وما اصطلح عليه النحويون .

ولقد قرر اهل الاختصاص من الدارسين في الفلسفة والمنطق ان «كتاب الحروف» تفسير لكتاب ارسطوطاليس في «ما بعد الطبيعة» الا ان بين الكتابين فروقا ظاهرة سببها على ما ارى ان الفارابي افاد من علم اللغة العربية مواد كثيرة فلم يتكفي على الالفاظ والمعاني التي جاء بها ارسطوطاليس في «ما بعد الطبيعة» بل اعتمد على الشواهد العربية وأهمل ابوابا من كتاب ارسطوطاليس لم يتناولها بالشرح .

ويحسن بنا ان تعرض لمواد «كتاب الحروف» لنرى عظم المادة اللغوية واستعمالها في «المنطق» .

يتناول الفارابي في الفصل الاول من الباب الاول مسألة «ان» فيقول اما بعد فإن معنى «ان» الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء .

وموضوع ان وأن في جميع الالسنه بين . وهو في الفارسية كاف مكسورة حينا وكاف مفتوحة حينا ، وفي اليونانية «أن و أون» ، وكلاهما تأكيد الا ان «أون» الثانية أشد تأكيدا . . ولذلك تسمى الفلاسفة الوجود الكامل «انية» الشيء وهو بعينه وماهيته .^(٨) ويتناول في الفصل الثاني حرف «متى» .

(٨) كتاب الحروف ٦١

وهذا يعني ان في دلالة الحروف لدى المنطقة كما ذهب اليه الفارابي توسعا ذلك ان «متى» عند النحويين اسم للظرفية الزمانية .

يقول الفارابي : وحرف «متى» يستعمل سؤالا عن الحادث من نسبته الى الزمان المحدد المنطبق عليه وعن نهايتي ذلك الزمان المنطقيين على نهايتي وجود ذلك الحادث جسما او غير جسم بعد ان يكون متحركا او ساكنا ، او في ساكن او متحرك . (٩)

ويتناول في الفصل السابع «اشكال الالفاظ وتصريفها» ويدخل في هذا الفصل الالفاظ الدالة على المقولات - اشكالها وتصريفها . وتركيب الالفاظ واصناف الاقاول وحديث الالفاظ وتقديرها ومكافحتها للمعقولات والالفاظ اشبه بالمعقولات التي في النفس من ان تشبه التي خارج النفس ، ثم الالفاظ المشتقة والالفاظ غير المشتقة (١٠) .

ويبدو أن أهل المنطق تصرفوا بالعربية من حيث الاشتقاق على نحو لم يعرفه أهل العربية فهم أول من استعمل «المصدر الصناعي» فقالوا «العالمية» من العلم و «الانسانية» من الانسان وتوسعوا في ذلك حتى صار مادة من مواد اللغة ، وقد هيأوا من ذلك مادة اصطلاحية لكثير من مصطلحات العلم الجديد في العصور القديمة (١١) .

ويتناول الفارابي في الفصل الثامن (١٢) موضوع «النسبة» . والنسبة تعني عند النحويين باب «النسب» المعروف وباب ما يسمى «الاضافة» . وهي عند المنطقيين شيء لا يبعد عن فهم المنطقيين بالاضافة الى أن الجملة كل شيئين ارتباطا بتوسط حرف من حروف التي يسمونها حرف النسبة - مثل «من» و «عن» و «على» و «في» وسائر الحروف التي تشاكلها . (١٣) ثم يعرض الفارابي الى دخول هذه القوائد في علم

(٩) المصدر السابق ص ٦٢

(١٠) المصدر السابق ص ٧٥ - ٨٢ .

(١١) المصدر نفسه ص ٨٠ .

(١٢) المصدر السابق ص ٨٢ .

(١٣) المصدر السابق ص ٨٣ .

المساق • وأظن ان علم المنطق في اللغة العربية قد أفاد من العلم اللغوي النحوي مادة شرح بها واستعان بوساطتها على بمط منطق ارسوطاليس •

ويبدو ان شيئا من المصطلح النحوي القديم قد بني على اجتهادات أهل المنطق فالذي نعرفه ان النحاة الكوفيين يستعملون مصطلح « حروف الاضافة » ويريدون بها « حروف الجر » التي استعملها أهل النحو من البصريين الاوائل • ان ذلك ليبدو من خلال الفصل العاشر في « الاضافة والمنطق »^(١٤) حيث يقول الفارابي :

« واما ما سبيله ان يجاب به في جواب « اين الشيء » فانه انما يجاب فيه اولا بالمكان مقرونا بحرف من حروف النسبة ، وفي أكثر الاحيان حرف « في مثل قولنا » اين يزيد فيقال : « في البيت » أو « في السوق » •

ثم ان الكلام في « الموضوع بذاته » و « المحمول عليه » في الفصل الرابع عشر^(١٥) ليذكرنا بموضوع المسند والمسد اليه الذي أشار اليه سيويه في « الكتاب » •

ويتناول الفارابي في الفصل العشرين « حدوث حروف الامة والفاظها » • « ويبين ان العوام والجمهور هم اسبق في الزمان من الخواص • والمعارف المشتركة التي هي باديء رأي الجميع هي اسبق في الزمان من الصانع العملية ومن المعارف التي تخص صناعة منها وهذه جميعا هي المعارف العامة »^(١٦)

وفي الفصل الحادي والعشرين عرض الى نشأة اللغة والحاجة التي حفزت الانسان الى وضع شيء يستدل به على الموجودات المدركة بالحس المعبر عنها بالاصوات التي اهتدى اليها^(١٧) •

ثم يتناول الفارابي في « كتاب الحروف » في فصول عدة فيه الادوات التي يعبر بها عن المعاني والتي اصطلح عليها بـ « الحروف » في « المنطق »

(١٤) المصدر السابق ص ٨٨ •

(١٥) المصدر السابق ص ١٠٦ - ١١٠ •

(١٦) المصدر السابق ص ١٣٤ •

(١٧) المصدر السابق ص ١٣٧ •

والتي اسمها بـ « حروف السؤال » مثل « ما » و « أي » و « هل » و « كيف » وهكذا ينتهي « كتاب الحروف » الذي قام على الجمع بين المادة اللغوية وطرائقها في « علم المنطق » .

ولنعرض لكتاب « الالفاظ المستعملة في المنطق » لتبين علاقة اللغة المنطق وما أفاده الفارابي من العلم اللغوي في الاهتداء الى المنطق وعرضه لما جاء في مصنفات الاغريق .

قال ابو نصر الفارابي : ان الالفاظ الدالة منها ما هو اسم ومنها ما هو كلم — والكلم هي التي يسميها أهل العلم باللسان العربي الافعال ومنها ما هو مركب من الاسماء والكلم .

فالاسماء مثل زيد وعمرو وأنسان وبياض وسواد وعدالة وكتابة وعادل وكاتب وقائم وقاعد وأبيض وأسود وبالجمله كل لفظ دال على المعنى من غير ان يدل بذاته على زمان المعنى .

والكلم هي الافعال مثل مشى ويمشي وسيمشي وضرب ويضرب وسيضرب وما اشبه ذلك . وبالجمله فإن الكلمة لفظة مفردة تدل على المعنى وعلى زمانه فبعض الكلم يدل على زمان سالف مثل كتب وضرب ، وبعضها على المستأنف مثل سيضرب ، وبعضها على الحاضر مثل قولنا يضرب الان .

والمركب من الاسماء والكلم منه ما هو مركب من اسمين مثل قولنا : زيد قائم ، وعمرو انسان ، وافرس حيوان ، ومنه ما هو مركب من اسم وكلمة مثل قولنا زيد يمشي وعمرو كتب وخالد سيذهب وما اشبه ذلك .

ومن الالفاظ الدالة الالفاظ التي يسميها النحويون الحروف التي وضعت دالة على معان .

وهذه الحروف هي ايضا اصناف كثيرة ، غير ان العادة لم تجر من اصحاب علم النحو العربي الى زماننا هذا بأن يفرّد لكل صنف منها اسم يخصه ، فينبغي ان نستعمل في تعديد اصنافها الاسامي التي تأدت الينا عن أهل العلم بالنحو من اهل اللسان اليوناني فأنهم فردوا كل صنف منها بأسم خاص . فصنف منها يسمونه الخوائف ، وصنف منها يسمونه الواصلات وصنف منها يسمونه الواسطة وصنف يسمونه الحواشي ، وصنف منها

يسمونه الروابط . وهذه الحروف منها ما قد يقرن بالاسماء ، ومنها ما قد يقرن بالكلم ومنها ما قد يقرن بالمركب منهما وكل حرف من هذه قرن بلفظ فإنه يدل على المفهوم من ذلك اللفظ هو بحال من الاحوال (١٨) .

ان هذا يشير الينا الى ان الفارابي أفاد من العربية ومما توصل اليه اهل صناعة النحو كما أفاد من المصطلح اليوناني في الاحوال التي وجد فيها العربية خالية من نوع يفيد فائدة خاصة . كأستعماله « الخوالف » و « الواصلات » و « الروابط » و « الحواشي » .

ثم يقول الفارابي : لا ينبغي ان تعلم ان اصناف الالفاظ التي تشتمل عليها صناعة النحو قد يوجد منها ما يستعمله الجمهور على معنى ويستعمل اصحاب العلوم ذلك اللفظ بعينه على معنى آخر . وربما وجد من الالفاظ ما يستعمله اهل صناعة على معنى ما ويستعمله أهل صناعة أخرى على معنى آخر . وصناعة النحو تنظر في اصناف الالفاظ بحسب دلالاتها المشهورة عند الجمهور لا بحسب دلالتها عند اصحابها (١٩) .

ثم يتناول « الخوالف » مثل الحاء من حرم ومثل أنا . والواصلات مثل الف ولام التعريف والذي واشباهه ويا ويا ايها وكل وبعض . والواسطة مثل من وعن والى على . ثم الحواشي وهي ان ، وليس ولا ، ونعم ، وليست شعري ، وكان ولعل وعسى ، وكم ، ومتى ، واين ، وهل وكيف ، واي وايماء ، ولم وما بال وما شأن ، واما ، وان كان وكلما كان ، ومتى كان ، واذا كان ، ولما واذا ، واما ولكن ولكن والا أن ، وكى واللام التي تقوم مقامه ، ولان ، ومن أجل ، ومن قبل واذن وما قام مقامه (٢٠) .

ان « كتاب الالفاظ » للفارابي وثيقة جيدة نستدل بها على ما أفاده الكلم الثاني من علم العربية واستخدامها في صناعة « المنطق » والافادة منها في بسط ما ذهب اليه ارسطوطاليس في كتابه « المقولات » وغيره من الكتب . ويحسن بنا ان نعرض لكتاب الفارابي لم يحظ لعناية الدارسين وهو

(١٨) كتاب الالفاظ ص ٧١ - ٧٢ .

(١٩) المصدر السابق ص ٤٣ .

(٢٠) المصدر السابق ٤٤ - ٥٦ .

« كتاب التنبيه على سبيل السعادة » ، وموضوع هذا الكتاب البحث في قوى النفس عامة . وقوى « التمييز » و « الذهن » خاصة وتعديدها وتحديدها ، والصنائع والعلوم التي تحصل لنا بها جودة التمييز التي تحصل بقوة الذهن الى ان ينتهي الى بحث « صناعة المنطق » وعلاقته بصناعة النحو (٢١) . فيبين ان المنطق هو أول شيء يشرع فيه بطريق صناعي ويشير الى ضرورة الشروع باحضار « اصناف الالفاظ الدالة على اصناف المعاني المعقولة » (٢٢) .

وفي الفقرة الاخيرة يشير الفارابي الى علاقة هذا الكتاب بالكتب المنطقية وهذا نصها :

« ولما كانت صناعة النحو التي تشتمل على اصناف الالفاظ الدالة ، وجب ان تكون صناعة النحو لها غنى ما في الوقوف والتنبيه على اوائل التي من عادة أهل اللسان الذي يدل على ما تشتمل عليه هذه الصناعة اذا اتفق ان لم يكن لاهل ذلك اللسان صناعة تعدد فيها اصناف الالفاظ التي هي في لغتهم .

فذلك يتبين ما عمل من قدم في المخل الى المنطق اشياء هي من علم النحو واخذ منه مقدار الكفاية ، بل أخلق أو « الحق » انه استعمل الواجب فيما يسهل به التعليم .

ومن سلك غير هذا المسلك فقد أغفل أو أهمل الترتيب الصناعي . ونحن اذا كان قصدنا ان نلزم فيه الترتيب الذي يوجه الصناعة ، فقد ينبغي ان تفتح كتابا من كتب الاوائل به يسهل الشروع في هذه الصناعة تعديد اصناف الالفاظ الدالة . فيجب ان تبديء به ونجعله تاليا لهذا الكتاب» (٢٣) .

وهذه الفقرة الاخيرة تدلنا على مبلغ اعتماد مادة المنطق على علم العربية وما أفاده من علم اللسان في استخدامه في صناعة المنطق .

هذا عرض موجز لمادة تتصل بالملم اللغوي في العربية وطرائق استخدامها في صناعة المنطق في مصنفات المعلم الثاني ابي نصر الفارابي .

(٢١) الفارابي ، كتاب التنبيه على سبيل السعادة ص ٢١ .

(٢٢) المصدر السابق ص ٢٥ .

(٢٣) المصدر السابق ص ٢٥ - ٢٦ عن كتاب الالفاظ ص ٢٦ .

ويحسن بي ان اختتم هذا الموجز بالاشارة الى ان الفلاسفة والمناطق
كانوا قد اهتموا الى مسألة « تعريب » المصطلح الفني لا ترجمته ولذلك
قالوا : انا لوطيقا ، وريطوريقا وسوفسطيقا ، وطوييقا ومثله غراماطيقا
وارثماطيقا كما قلوا جغرافيا وموسيقيا وقاطوغورباس وايساغوجي وغير
ذلك .

وهذا يدل على ان المتقدمين قد تحرروا وتوسعوا فلم يفلقوا عليهم
الابواب احتفاء بالعربية وحدها وانما تجاوزوا ذلك فاهتدوا الى ما يسمى
بـ « المعرب » .

غير ان هذه المعربات بقيت خاصة بهم لا يعرفها الدارسون من غير أهل
المنطق والفلسفة .



مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية

الدكتور محمد عابد الجابري - المغرب

١ - مقدمة : من اجل قراءة واعية لفلسفة الفارابي .

ان الذكرى التي نحييها اليوم ، على ارض دجلة والفرات ، وفي مدينة بغداد بالذات ، احتفالاً بمرور الف ومائة عام على ميلاد فيلسوفنا الاعظم ، ابو نصر الفارابي ، وللمناسبة تتيح لنا فرصة اخرى للعودة بافهامنا وجماع وعينا الى تراثنا العربي الاسلامي لنجلد الاتصال به ، ونعمق فهمنا له ، على ضوء تطور وعينا ونمو معارفنا ، وتحسن اساليبنا في البحث والدراسة .

وانه لواجب علينا في هذه المناسبة ، تقدير العمل الذي قام به الفارابي ، وللمشروع الذي كان يروم تحقيقه ، وتمييزا صادقا مخلصا عن واقعنا الثقافي

والفكري ، الحالي المتخلف ، ان نعترف باننا ما زلنا بعيدين عن استيعاب تراثنا العربي الاسلامي والتراث الثقافي الانساني ، الحديث والمعاصر ، بمثل سعة الافق وعمق النظر اللذين استوعب بهما فيلسوفنا الاعظم التراث العربي الاسلامي الذي انتهى اليه ، والثقافة الانسانية ، ثقافة الحضارات القديمة ، التي مكنت ظروف عصره من الاطلاع عليها والتواصل معها .

نعم ، هناك فرق كبير بين حجم ما انتهى الى الفارابي من معارف وعلوم اسلامية وغير اسلامية ، وحجم ما انتهى اليها ، وما زال يتراكم وراءنا وامامنا من تراث ومعارف ، ولكن هذا الفرق الواسع ، فرق كمي فقط . ويجب ان لا نتخذ منه ذريعة نخفي بها تفوق اجدادنا علينا ، وعلى رأسهم الفارابي ، في درجة الاستيعاب وعمق الرؤية ، والقدرة على مجابهة المشاكل بقوة وجراءة يحصلهما تواضع العلماء وحكمة الحكماء .

الف ومائة عام تفصلنا عن الفارابي كمشخص . ولكن مائة عام فقط تفصلنا عن الفارابي كمفكر وثقافة . لقد بقي الفكر العربي خلال الف عام يدور في فلك الرؤية الفارابية ، هذه الرؤية التي ما ان بدأت تتوضح وتعمق مع ابن سينا وابن رشد ، حتى اخذت تتعمق وتضيق وتنحرف ، لتستحيل في القرون الاخيرة الى ظلام دامس يجمع بخرافات وشعوذات لم تحتفظ من الرؤية الاصلية الا باشباح وخيالات بعيدة كل البعد عن الاطار الحقيقي الذي استعان فيه الفارابي بالمخيلة والخيال . اما المائة عام الاخيرة التي شهدت يقظة الفكر العربي وتحرره التدريجي مما علق به من عناصر التشويش والتعتيم والانحراف ، فانها لم تمكننا بعد من امتلاك ما يكفي من صفاء الرؤية وعمق النظر ، حتى نستطيع ربط حاضرننا بماضيها ، والنظر الى مشاكلنا بنفس الدرجة من القوة والجرأة والتواضع التي نظر بها الفارابي الى مشاكل عصره واهتمامات معاصريه . وهكذا نشعر اليوم ، في قرارة اقسنا بتخلفنا النسبي عن الفارابي وامثاله ، كما نشعر بهوة سحيقة تفصلنا عن ماضيها الفكري الحضاري الزاهر ،

وبقعات كأداء تحول دوننا ودون الاندماج الواعي الاصيل في حضارة العصر الذي نعيشه ، والذي يزداد منا اهلا كما قاربنا الامساك ببعض تلايبيه •

هوة تفصل بيننا وبين مزدهر ماضينا ، وعقبات كأداء تحول دوننا ودون مواكبة عصرنا فكيف نقتحم هذه ونزدم تلك ؟

تلك هي المشكلة العويصة المعقدة التي تواجهنا اليوم • تلك هي اشكاليتنا الفكرية والحضارية نحن ابناء القرن العشرين من الامة العربية • ولن نكون صادقين مع انفسنا ، مخلصين لواقعنا وتطلعاتنا ، اذا نحن لم نعالج تراثنا ، اذا نحن لم ندرس فكر الفارابي ، في اطار هذه الاشكالية نفسها ، اشكاليتنا نحن الذين نعيش في القرن العشرين ، والتي هي في حقيقتها وجوهرها امتداد لاشكالية مماثلة عاشها الفارابي نفسه منذ الف ومائة عام •

قد تكون اللغة التي اتحدث بها في هذا المدخل لغة عاطفية لا يرضى عنها فيلسوفنا « المعلم الثاني » الذي كرس قسطا كبيرا من مجهوده الفكري في تعريب المنطق وشرحه وتبسيطه وادماجه في الذهنية العربية مع ما تطلبه ذلك من تطوير اللغة العربية ، لغة الشعر والخطابة ، وتطويرها والتعبير بها عن مختلف المعارف العلمية والمشاكل الفلسفية ولكنني التمس المَعْدِرَةَ مِنَ الفارابي ، من صرامته المنطقية ودقته اللغوية فللنفة العاطفية ما يبررها هنا : ان طرح الاشكالية التي نعاني منها اليوم طرحا مأساويا ، سيساعدنا على الانتقال بوجداننا وعقلنا الى عمق الاشكالية التي كان الفارابي يحاول ايجاد حل لها ، متخذنا لنفسه وضعا مأساويا ، وضع رجل آثر الزهد والتششف والانصراف عن ملذات عصره وقيمه الدنيوية ، والاقطاع الى التفكير والتأمل والتأليف ، « لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن » ، مرابطا عند « مجتمع ماء او مشتبك رياض » ، وكأنه يحمل وحده مجتمعه وهموم معاصره ، بل وكأنه حمل نفسه ، مسؤولية المشكل الحضاري المتناقم الذي اخذت الحضارة العربية الاسلامية تعاني منه وتئن تحت وطأته منذ عصر الفارابي او قبله بقليل •

أن قراءة الفارابي ، قراءة صحيحة ، لا تتأتى ، في نظرنا ، الا بقراءة ما قرأه الفارابي ، وبالشكل الذي قرأه به ، اعني بذلك ، انه علينا ان نجتهد ونجاهد في ان نعيش بوجودنا وعقولنا نفس الاشكالية التي عاشها الفارابي وحاول فك رموزها ، اذا نحن اردنا النفاذ الى عمق تفكيره وآفاق رؤيته .
وتلك مسألة منهجية اساسية لا يد من الوقوف عندها قليلا قبل محاولة الغوص في هذه الاشكالية الغنية المعقدة .

٢ - ملاحظات منهجية .

لعل اهم ما جعل الدراسات الاسلامية الحديثة والمعاصرة تتعر ولا تنتهي الى نتائج يكمل بعضها بعضا وتساعد على توسيع البحث وتعميقه ، تأرجحها بين مناهج وطرق في البحث والتفكير تفقد التراث العربي الاسلامي اصالته ، وتفكك وحدته ، وتخرج به ، او ببعض جوانبه وقضاياها ، عن اطارها الحقيقي الاطار الذي في ارضه نبتت ، وفي مناخه تنفست . ولسنا هنا في حاجة اسي استعراض هذه المناهج وفقداءها ، ولا حتى الى وصفها بهذا النعت او ذاك ، وانما سنكتفي بالاشارة الى ملاحظات نعتقد انها تمكننا من توضيح اطار البحث ومنهاجه .

لقد جرت عادة الباحثين ، وخاصة المستشرقين منهم على النظر الى التراث العربي الاسلامي ، وخاصة الجانب الفلسفي منه ، بمنظور اوروبي . نقصد بذلك اصرارهم على ربط الفلسفة العربية الاسلامية وقضاياها ربطا ميكانيكيا بالفلسفة اليونانية ككل ، او بمرحلة او مراحل معينة من تطورها . ومن ثم اصبح شغلهم الشاغل بيان ما اخذه الفلاسفة الاسلاميون عن هذا الفيلسوف اليوناني او ذاك ، و « التدقيق » في الكيفية التي بها اخذوا ونقلوا ، والشكل الذي به فهموا هذا الذي اخذوه او نقلوه . والنتيجة العلمية من كل ذلك : تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي الى اجزاء متناثرة ، ورد كل جزء منها الى « اصله » اليوناني او الفارسي او الهندي ، واذا حدث ان لوحظ ان هناك

اختلافا بين الجزء المنتزع من الكل وبين « اصله » المزعوم ، عزى ذلك الى نقص في الفهم ، او اخطاء في النقل ، او رغبة في « التلفيق » و « التوفيق » .

ان هذا المنهج التجزيئي الذي يعتمد الربط الميكانيكي بين اجزاء الفكر الفلسفي العربي واجزاء الفكر اليوناني ، قد اضر بالتراث العربي الاسلامي ، واضر بتقدم الدراسات الاسلامية حتى لدى المستشرقين انفسهم . هذا فضلا عن كونه منهجا غير علمي بالمرّة ، لانه يصدر عن ظاهره طفولية ، ظاهرة التركز حول الذات ، الظاهرة التي تجعل الانسان ينظر الى الاشياء من مركز واحد ويربطها به ، هو بالنسبة للمستشرقين والباحثين السائرين في ركا بهم ، الحضارة الغربية واصولها الاغريقية واللاتينية .

ان تفكيك وحدة الفكر الفلسفي في الاسلام ، بهذا الشكل ، والاقتصار في دراسته على محاولة ربط اجزائه وقضاياه بجوانب من الفكر اليوناني ، قد ادى ، ويؤدي حتما ، الى بتر صلته بمنازع اخرى في الفكر العربي ، والى عزله عزلا تعسفيا عن الواقع العربي الحضاري الذي انتجه ، وبالتالي تقديم الفلسفة الاسلامية كجسم غريب يطفو على سطح الحضارة العربية الاسلامية ، جسم دخيل يمكن عزله وتشريحه ميكانيكيا ، دونما حاجة الى النظر الى التربة التي فيها ولد وفيها نما وترعرع ، ولا الى انواع الفعل والانفعال التي كانت له مع محيطه الاجتماعي خلال مراحل نشأته واطوار نموه .

والواقع المؤسف ان دراستنا لتراثنا العربي ما زالت تخضع لهذه الرؤية التجزئية العازلة اللاعلمية : فمازلنا ننظر الى الفقه والكلام والفلسفة والنحو والادب والحديث والتفسير والتاريخ ، كلوم لكل منها كيانه الخاص المستقل تام الاستقلال ، وكأنا ازاء خزانة تضم تراثنا في درج منفصلة مغلقة لا يفتح الواحد منها الا باغلاق الاخر ، خزانة مغلقة في الهواء لا يربطها بالواقع وما يجري فيه اية رابطة .

قد تكون نزعة التخصص التي تسود عصرنا هذا مما يبرر به البعض ذلك . ولكن هل يجوز نقل هذه النزعة التخصصية التي فرضها تقدم العلوم المعاصرة واستقلال كل منها بموضوعاتها ومناهجها ومشاكلها ، الى عصر كان « العلم » فيه واحدا ، و « العالم » قضيها وفيلسوفها ومتكلما ولغويا ؟ ان الثقافة الموسوعية التي امتاز بها اجدادنا ، ومن بينهم الفارابي نفسه ، لا يمكن ان تدرس وتقوم بالشكل الصحيح ، الا على اساس من الفهم الموسوعي لكل جانب من جوانبها ، بل لكل قضية من قضاياها ، ان هذا الفهم الموسوعي ، وبعبارة ادق ، ان هذه النظرة الكلية ، التي تتناول كل جانب من جوانب تراثنا في اطار الكل الذي تنتمي اليه ، والتي تربط هذا الجزء — في اطار الكل — بالواقع الاجتماعي العام الذي يؤسسه ، هي وحدها الكفيلة بامدادنا بصورة عن تراثنا تحتفظ له بخصوصيته واصالته ، وبمكاته في الصيرورة التاريخية الانسانية العامة .

. وهناك ملاحظة ثالثة لا بد من الجهر بها هنا ، وهي ان جل اعمالنا في مجال الدراسات التراثية مازال مقصورا على الجمع والتجميع . نعم هناك مجهود جبار يبذله باحثون مختصون مقتدرون ، للتنقيب عن المخطوطات ونشرها بعد تحقيقها علميا ، ولكننا ما زلنا نفتقر الى دراسات حقيقية واصيلة لهذه المواد الاولى الثمينة . ان قراءتنا لتراثنا ما زالت قراءة طفيلية انتقائية قافزة وهذا لا يعني اننا لا نقدر اهمية تناول جانب من جوانب تراثنا او قضية من قضاياها ، بالدراسة والتأمل العميق ، كما هو الشأن في الابحاث الجامعية التقليدية ، ولكن الذي نريد الالاحاح عليه ، هو اننا لن نستطيع قط فهم اي جانب من جوانب الفلسفة الاسلامية ، ولا اية قضية من القضايا التي اثارها فلاسفتنا ، فهما صحيحا اصيلا ما لم نطرحها في اطار الاشكالية الفكرية العامة التي املتها عليهم ووجهت بحثهم فيها ، وما لم نربط هذه الاشكالية العامة بالواقع الحضاري العام الذي تسبب فيها واعطاها صبغتها الخاصة .

نخلص من هذا كله الى الفكرة الاساسية التي نريد التأكيد عليها من جديد ، وهي ان البحث في تراثنا الفلسفي وغير الفلسفي ، لن يؤدي الى النتائج التي نتوخاها ، لن يكون هادفا ومساعد على تعميق وعينا بتراثنا وتأصيل شخصيتنا الثقافية والعلمية ، ما لم ننتقل فيه من نظرة شمولية تربط الاجزاء بالكل الذي تنتمي اليه ، وتحاول ان تقيم ما يمكن اقامته من الروابط بين عالم الفكر وعالم الواقع . ان هذا لا يعني قط اننا ندعو الى نظرة قومية ضيقة . كلا . ان ربط الفكر العربي بمختلف اطواره ومنازعه بالفكر الانساني عامة ، ضرورة اكيده . اننا نؤمن بوحدة الفكر البشري ، وبقوانين الصيرورة العامة . ان ربط الفكر الفلسفي في الاسلام بالفكر الفلسفي اليوناني وغير اليوناني ، وبيان مواضع التقاطع وامكن التوازن بينهما ، والكشف عن انواع التأثير والاقتباس ودوافعهما وكيفية حصولهما ، كل ذلك مفيد وضروري . ولكن الذي نريد ابرازه وتأكيداه هو ضرورة تجنب اعتبار هذا الجانب من البحث غاية في ذاته . ان الفلسفة اليونانية ضرورية لفهم الفلسفة الاسلامية ، ولكن من الخارج فقط . اما الفهم الحقيقي لها ، الفهم العميق لدلالاتها ومعناها ، فلن يتأتى الا بالنظر اليها من منظور عربي اسلامي ، اي في اطار الحضارة العربية الاسلامية بوصفها كلا مترابط الاجزاء ذاتي التطور .

٣ - مسألة « التوفيق » بين الفلسفة والدين ، اطارها وابعادها الحقيقية .

لقد نقل اجدادنا الفلسفة اليونانية ، كما وصلتهم ، الى اللغة العربية ، وحاولوا « التوفيق » بينها وبين معطيات المجتمع الاسلامي الدينية والفكرية . ولكنهم لم يفعلوا ذلك لمجرد النقل والتوفيق ، لم يكن علمهم ذاك مجرد ترف فكري ، ولا كان صادرا عن مجرد الرغبة في الاطلاع على ما لدى الغير من معارف وعلوم ، بل لقد كانت هناك دوافع عميقة دفعتهم الى ذلك ، دوافع نابعة من واقعهم الذي عاشوه وعانوه ، واقعهم الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي ، وبكلمة واحدة : واقعهم الحضاري العام .

وكما نعرف جميعا ، فلقد جند المأمون امكانيات الدولة التي كان على رأسها ، لنقل كتب اليونان الى العربية ، وجمع المترجمين ووظفهم في بيت

الحكمة ، ولم يدخر جهدا ولم يبخل بمال في سبيل الحصول ، داخل الدولة الاسلامية رخارجها ، على « كتب الاعاجم » ومؤلفاتهم ، ليأمر بترجمتها فورا الى العربية ، فلماذا فعل المأمون هذا كله ؟ لماذا جند الدولة العباسية في عهده بكل ما كان لها من امكانيات وسلطان لنقل الفكر الفلسفي اليوناني الى العربية ؟ انه لا يعقل ان يكون ذلك كله راجعا الى ميوله الشخصية ، او الى رؤيا حصلت له في المنام ، بل لابد ان تكون هناك دوافع اهم واقوى ، وغايات اهم وابعد ، لتصور دولة عربية تقوم اليوم بمثل ما قامت به الدولة العباسية على عهد المأمون مثلا ، فهل يجوز ان يعزى ذلك الى مجرد ميول رئيسها واهتماماته الشخصية ؟ و « محنة خلق القرآن » التي كانت ثورة ثقافية شاملة جندت لها الدولة كل سلطتها ، الم تكن هي الاخرى حدثا تاريخيا عظيم الاهمية عميق الدلالة ؟ او ليست عملية الترجمة الواسعة تلك عملا ممهدا او متمما او جزءا اساسيا في تلك الثورة الثقافية الشاملة ؟ والثورة المضادة التي حدثت في عهد المتوكل ، والمهمة التاريخية التي قام بها الفارابي ، والمهمة المضادة التي قام بها الغزالي من بعده ، والاحداث الماثلة التي تكررت من بعد في المغرب والاندلس مع ابن رشد وابن تومرت وابن خلدون وفقهاء المالكية ؟ كل تلك قضايا رئيسية واسباسية يتوقف على حلها وجلاء غوامضها فهمنا لتاريخها بوجه عام ، والثقافي منه بوجه خاص .

نعم انني اكرر هنا ما سبق لعدد من الباحثين ان اثاروا الانتباه اليه ، ولكنني اسمح لنفسي باثارة هذه القضايا من جديد ، وفي هذه المناسبة بالذات ، ايمانا مني بان تمجيد ذكرى الفارابي لن يكون في مستوى القيمة التاريخية التي لهذا الفيلسوف الا اذا نجحنا في استيعاب الاشكالية التي عاشها بكل جوارحه ، بكل فكره ووجدانه ، والتي دفعت به الى انشاء منظومة فلسفية مترابطة الاجزاء متكاملة الجوانب ، منظومة جمعت بين الميافيزيا والدين والسياسة والاجتماع جمعا تركيبيا رائعا ، اندمجت فيه الثقافة اليونانية بالثقافة العربية اندماجا كان الدافع اليه والغاية المتوخاة منه ، في آن واحد ، هما : دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين .

لماذا ؟

قبل تلمس السبيل لاقتراح بعض عناصر الجواب عن هذا السؤال الذي

يجب ان تتظافر جهودنا جميعا لتقديم الجواب الصحيح عنه ، احب ان اتاقتس
بسرعة مسألة « التوفيق بين الدين والفلسفة » المسألة التي تعتبر محور الجهود
الفكرية والفلسفية في التراث العربي الاسلامي .

والسؤال الاساسي الذي اريد طرحه هنا هو التالي : هل كان « التوفيق
بين الدين والفلسفة » نتيجة ام سببا ؟ وبعبارة ادق ، هل كانت ترجمة الفلسفة
اليونانية هي التي دفعت الى محاولة « التوفيق » تلك ، ام هناك دوافع حملت
العرب على ترجمة التراث اليوناني والعمل على دمجها في الفكر الاسلامي ؟

ان الصورة التي تقدمها لنا الابحاث والمؤلفات التي تمكننا من الاطلاع
عليها يمكن اختزالها كما يلي : بدأ المسلمون في ترجمة بعض العلوم والمعارف
التي احتاجوا اليها في حياتهم العملية والدينية كالفلك والكيمياء ، ثم ترجموا
المنطق للاستعانة به في مجادلاتهم الكلامية ، فقادهم ذلك الى الفلسفة الالهية
والطبيعية والسياسية . وبما انهم وجدوا انفسهم امام فكر يتعارض في كثير
من قضاياها الاساسية مع العقيدة الاسلامية ، فقد اضطروا الى التوفيق . ولقد
ساعدهم على ذلك الكتب المنحولة والشروح التي كتبت في العصر البيزنطي
والتي البست الفلسفة اليونانية الاصلية رداء الافلاطونية الحديثة المشبعة
بالفكر الشرقي الذي يعتبر الفكر الديني الاسلامي جزءا منه أو امتدادا له .

واذا نحن امعنا النظر قليلا في هذه الصورة وجدناها تعتمد اساسا على
عنصر الصدفة . فالصدفة هي التي كشفت للعرب وجود علم الفلك لدى
اليونان ، والصدفة هي التي ادت الى اكتشاف الكيمياء من طرف امير فقد
الخلافة واراد ان يعوض مال الخزينة بتحويل المعادن الخسيسة الى ذهب ،
والصدفة هي التي وجهتهم من المنطق الى الفلسفة ، والصدفة ، صدفة الكتب
المنحولة ، هي التي مكنتهم من التوفيق بين قضايا الفلسفة اليونانية والعقيدة
الاسلامية ! يجب ان نعيد النظر في هذه الصورة السطحية التي تجعل الصدفة
« قانونا » يتكرر بهذا الشكل . اتنا لا ننفي وجود الصدفة - بمعناها
العلمي - في التاريخ والحوادث . ولكن تكرار « الصدفة » معناه وجود
قانون ، وجود عوامل موضوعية هي التي تحرك الاحداث وتدفع عجلة
التطور . ان هذه الصورة التي مازلنا نأخذ بها كحقيقة وواقع ، تلغي التاريخ ،

تختزله وتشوّهه ، وتضرب صفحا عن كل التناقضات والتطورات والصراعات الاجتماعية والسياسية والفكرية - انها تحول تاريخنا الثقافي ، بل تاريخنا الحضاري كله ، الى عبث ، وتجعل معلوماتنا عن ماضينا وتراثنا مجرد اشلاء متناثرة لجسم فقد الحياة منذ مدة طويلة ، وفعلت فيه ظروف الدهر فعلها المخرب المدمر .

بعد هذه الملاحظة المقتضية نترك المشكلة للباحثين المختصين ونعود الى موضوعنا وتساؤل كيف ، ولماذا « التوفيق بين الفلسفة والدين » ؟

سننطلق في محاولتنا للاجابة عن هذا السؤال ، من الفارابي نفسه .
ها هنا شخص يدرس الفلسفة اليونانية ويدرسها ، الفلسفة اليونانية كما عرفها عصره ، منقولة الى العربية او السريانية او مكتوبة بلغتها الاصلية . ان هذا الشخص هو ابو نصر الفارابي الذي تربى وتكون في المجتمع الاسلامي ، وآمن بدين الاسلام ، وتشبع بالروح الحضارية العربية الاسلامية كما عرفها عصره ، وعاش في فترة من ادق فترات تاريخ المجتمع العربي الاسلامي ، السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي اننا هنا امام شخصية لها مقوماتها المادية والروحية ، لها ثوابتها ونزوعاتها . . امام حامل لثقافة معينة يقرأ ثقافة اخرى مختلفة . ويجب ان نثير الاهتمام الكامل هنا لفعل القراءة هذا : ان القاريء هنا ليس الفارابي كفرد من افراد المجتمع يحسن التهجي والفهم ، بل القاريء هو الحضارة العربية الاسلامية ، بكل ابعادها الروحية والفكرية والسياسية والاجتماعية والتاريخية ، ممثلة في شخص الفارابي الفيلسوف . وبعبارة اخرى : اننا هنا ازاء قراءة عربية اسلامية للفلسفة اليونانية تمت في زمان ومكان معينين : اما الزمان فهو العقود الاخيرة من القرن الثالث الهجري والعقود الاولى من القرن الرابع الهجري . واما المكان فهو بغداد ودمشق ، وربما مصر ايضا . ان تحديد زمان القراءة ومكانها واللحظة الحضارية التي تمت فيها من الاهمية بمكان . ذلك لان هذه المعطيات هي التي تحدد فعل القراءة ، دوافعها وغاياتها والكيفية التي تمت بها ، انها المعطيات التي تتحكم في القراءة فتحمل القاريء على قراءة امور معينة بكيفية معينة ، على اعطاء الاهمية لجانب من جوانب المقروء ، والتقليل من اهمية الجوانب الاخرى ، على ابراز شيء وإهمال شيء آخر .

قرأ الفارابي افلاطون وارسطو ، فأية قراءة قرأ ، وما هي الدوافع ، وما هي الغايات التي وجهت قراءته هذه ؟

ان الجواب عن هذا السؤال يقدمه لنا الفارابي نفسه في مطلع كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الالهي وارسطو طاليس » . يقول : « رأيت اكثر اهل زماننا قد تخاصموا وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه ، وادعوا ان بين الحكيمين المقدمين المبرزين ، اختلافا في اثبات المبدع الاول ، وفي المجازاة على الافعال خيرها وشرها ، وفي كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية ، وارتدت في مقالاتي هذه ان اشرع في الجمع بين رأييهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقده ، ويزول الشك والارتباب عن قلوب الناظرين في كتبهما » .

واضح من هذا النص اننا بازاء قراءة موجهة ، قراءة ايدولوجية مكشوفة الدوافع والغايات . ان الدوافع التي دفعته الى الجمع بين رأيي الحكيمين « هي ذلك الصراع الصاخب الذي شهدته عصره » صراع اجتماعي حضاري ، عبر عن نفسه في المجال الفكري ، في التنازع والاختلاف حول حدوث العالم وقدمه وحول قضايا ميتافيزيقية دينية كـ « امر النفس والعقل والمجازاة على الافعال خيرها وشرها » وايضا « في كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية » . اما الغاية من « الجمع بين رأيي الحكيمين » فهي الجمع بين آراء معاصريه ، اي العمل على توحيد الرؤية الدينية والفلسفية والسياسية والاجتماعية وازالة الشك والارتباب وتحقيق التعاون والاخاء بين سائر الافراد والفتات . واذن فلقد كان هناك صراع حاد مرير بين قوى مختلفة ، ذات مصالح مختلفة . . . وبما ان ايا منها لم يكن يمتلك القدرة على فرض سيطرته وتعميم ايدولوجيته ، فلقد كان الحل يتمثل في الجمع والتوفيق بالشكل الذي يضمن للتقدم خط سيره ويجرد القوى المضادة ، قوى التراجع والانكماش من سلاحها وعبور هجومها . ان هذا بالضبط هو ما سيفعله الفارابي في مدينته الفاضلة التي سنعود اليها بعد قليل .

واذن ، فان المحور الموجه لقراءة الفارابي لم يكن شيئا آخر ، غير نفس

المحور الذي كانت تدور حوله الحياة الفكرية والسياسية والاجتماعية والخلقية في عصره ، والعصر السابق له . انه المحور الذي دفعه الى قراءة ارسطو قراءة افلاطونية ، الى قراءة ارسطو بما قبل ارسطو ، على الرغم من شعوره الواعي بعمق الاختلاف بين هذين الحكيمين اللذين يقول عنهما ، تبريرا لقراءته تلك ، انهما « مبدعان للفلسفة ومنشئان لآوائها واصولها ومتمان لاواخرها وفروعها ، وعليهما المعول في قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع في يسيرها وخطيرها ، وما يصدر عنهما في كل ذلك انما هو الاصل المعتمد عليه لخلوه من الشوائب والكدر » . ان الحاح الفارابي هنا على تساوي افلاطون وارسطو في الاهمية ، وعلى كونهما معا المنشئين لآوائل الفلسفة واصولها والمتممين لاواخرها وفروعها ، له مغزاه ودلالته الخاصة .

لقد كان الفارابي يعرف ان افلاطون اسبق زمانا من ارسطو ، وانه استاذ له ، وانه فيلسوف الهي يقول بوجود الصانع ، وبوجود مثل مفارقة لا تندثر ولا تفسد ، وان ارسطو يخالف استاذه في كل ذلك ، اذ يقول بقديم العالم وعدم مفارقة الصور ومع هذا كله يأبى الا ان يجعلهما في منزلة واحدة ، وعلى رأي واحد في هذه المسائل الاساسية ، معتمدا في ذلك على الكتاب المعروف بـ « اتولوجيا ارسطو » ، الكتاب الذي كان الفارابي يشعر في قرارة نفسه انه منحول يتناقض ما فيه مع ما ورد في كتب ارسطو الاخرى ، ومع ذلك كله غالب هذا الشعور وطمسه ، واصر على اخفاء هذا التناقض بواسطة مناقشة تبريرية استبعد فيها ان يكون ارسطو قد ناقض نفسه ، او ان تكون بعض كتبه منحولة ، ليبقى على افتراض ثالث ، هو نفس المنطلق الذي انطلق منه افتراض ان يكون لاقاويله تأويل .

واضح ان الامر لا يتعلق قط بقراءة بريئة لارسطو وافلاطون ، بل بتأويل ايدولوجي ، تأويل هادف يحقق رغبة في نفس المؤول ويستجيب لاشكاليته الفكرية العامة . ويجب ان لا نشم من هذا ان فيلسوفنا كان يخدع نفسه او يخادع الناس ، كلا . انه كان صادقا بينه وبين نفسه وامام مناصريه ومخالفيه ، اذ كانت حالهم جميعا بمثل حاله ، لانهم كانوا جميعا

لمشاغله واهتماماته ويصلح لبناء رؤيته الخاصة التي املتها عليه ، هو الآخر ، معطيات عصره والمرحلة التاريخية التي عاش فيها .

لقد اهتم الغزالي بالاجزاء ، واصر على التمييز والتفريق . اما الفارابي فلقد اهتم بالكل ، بالجمع والتوفيق . ويجب ان لا نفسر ذلك تفسيراً سيكولوجياً واهياً فنقول ان الفارابي كان عاجزاً بطبعه عن ادراك الدقائق واقتناص الجزئيات ، وان الغزالي كان عاجزاً عن ادراك الكلّيات والامساك بالمرکبات ، فمثل هذا التفسير لا يقدمنا ادنى خطوة الى الامام ، فضلاً عن كونه يتجنّى علن فكر الرجلين ، فلم يكن عقل الفارابي ينفر من الجزئيات والدقائق ولا عاجزاً عن ادراك ادق الفروق والاختلافات . ان نظرة سريعة الى « كتاب الحروف » و « كتاب الالفاظ » تكشف عن خلل هذا الرأي . ولم يكن الغزالي عاجزاً عن استيعاب الانساق التركيبية ولا كان ذا « فكر شرقي تجزئتي » . ان من يدرس كتبه الفلسفية ، وخاصة كتاب التهافت سيندهش حقاً من قدرته على امساك بنية الفكر اليوناني ككل ، والكشف عن ثوابتها ، وملاحقة العلاقات المتبادلة بين عناصرها .

ان الاختلاف بين الرجلين ليس راجعاً الى اختلاف في قدراتهما العقلية ، ولا الى تباين في المزاج والميول الشخصية ، بل انه اختلاف يعكس مرحلتين مختلفتين من التطور في الفكر العربي الاسلامي بالشرق ، بل في التاريخ الحضاري للشرق العربي . لقد كانت هناك معطيات خاصة هي التي وجهت الفارابي نحو ارسطو وافلاطون مما تشييد مدينة فاضلة يتحقق فيها على صعيد الخيال ما صعب تحقيقه على ارض الواقع ، وهي معطيات تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك التي وجهت الغزالي نحو افلوطين وعيسى قصد « احياء علوم الدين » و « الاستعداد للرحيل » . نعم ان لحظة الفارابي ولحظة الغزالي بالنسبة لتطور الحضارة العربية الاسلامية ، هما بالتتابع ، كل لحظة ارسطو ولحظة افلاطون بالنسبة للحضارة الافريقية - اللاتينية ، مع الاخذ بعين الاعتبار الكامل خصوصية الحضارتين . وتلك مسألة سنعود اليها بعد قليل .

اما الآن فلنرجع الى سؤالنا الاخير : لماذا ارسطو بالذات ؟ يقول بعض

الباحثين ان الذي ربط الفلاسفة العرب بأرسطو هو اعجابهم بمنطقه • واضح ان هذا الجواب لا يحل المشكلة المطروحة ، فهو يجب عن الكل بالجزء • فلماذا منطق أرسطو بالذات ؟

لقد المحنا قبل قليل الى ان لحظة الفارابي في الحضارة العربية كالحظة أرسطو في الحضارة اليونانية : لقد انتقلت الحضارة اليونانية من « الميتوس » الى « اللوكوس » من الديانة الشعبية المبنية على الاساطير والخرافات الى ديانة العقل ، وذلك عبر سلسلة من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية انتقلت بهم من مجتمع القبيلة واقتصادها البدائي الى مجتمع المدينة ثم الى مجتمع الامبراطورية واقتصادها البضاعي التجاري المتطور ومبادلاتها العالمية • وقد رافق هذا التطور في الحياة الاقتصادية والاجتماعية تطور مماثل في الحياة السياسية انتقل بهم من النظام العشائري الى النظام المدني « الديموقراطي » الى نظام الدولة الامبراطورية ، دولة الاسكندر المقدوني التي كان أرسطو فيلسوفها الاكبر • انها دولة الفتوحات والسيطرة على طرق التجارة العالمية ، دولة العقل والتنظيم العقلاني •

ولقد عرفت الحضارة العربية تطوراً مماثلاً — مع الاخذ بعين الاعتبار جميع الفروق التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والجغرافية — اذ انتقلت هي الاخرى من « الميتوس » الى « اللوكوس » ، من عبادة الاصنام والديانات الوثنية في الجاهلية ، الى دين التوحيد ، « دين الفطرة في صدر الاسلام » ، الى دين العقل مع المعتزلة والفلاسفة • وذلك عبر سلسلة من التطورات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية ، انتقلت بهم ، هم ايضا ، من مجتمع القبيلة واقتصادها الرعوي الى مجتمع مكة والمدينة واقتصادها التجاري — الديني ، الى مجتمع دمشق وبغداد ، مجتمع الامبراطورية العربية واقتصادها القائم على المبادلات العالمية • وفي الميدان السياسي حدثت نفس السلسلة من التطور : من التنظيم العصبي في الاطار القبلي الى حكم الارستقراطية القبلية في مكة والمدينة الى دولة الامبراطورية ، دولة الرشيد والمأمون ، دولة العقل والتنظيم العقلاني •

ان هذا التطور الاجتماعي الاقتصادي السياسي الفكري جعل الحاجة

الى علوم اليونان ، الى العلم الكوني ، علم ارسطو ، ضرورة ملحة . لقد كانت القوى الاجتماعية الصاعدة ، في المجتمع العربي آنذاك ، تتطلع الى تنظيم اكثر عقلانية للحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية ، فوجدت في العلوم اليونانية - ومن بينها الفلسفة ما يستجيب لحاجتها تلك ، مثلما وجدت القوى الاجتماعية اليونانية المماثلة ، ايسام الانطلاقة الاغريقية ، في العلوم المصرية ، وخاصة الرياضيات ، ما لبي حاجتها واصبح اساسا لذلك الصرح الفلسفي الذي خلفه افلاطون وارسطو . لقد اخذ اليونان من الشرق تلك العناصر الثقافية المتقدمة التي تلائم خصوصيتهم فدمجوها في حضارتهم ولونوها بلون ثقافتهم . ونفس الشيء فعله العرب ، فيما بعد ، حينما اخذوا هم ايضا من الفكر اليوناني تلك العناصر التي تستجيب للمرحلة المتقدمة التي كانت تجتازها حضارتهم آنذاك ، وبدأوا في عهد الفارابي بالذات في عملية الدمج ، دمج الفكر اليوناني الكوني في الفكر العربي الاسلامي . ان عملية الدمج هذه ، المعقدة الطويلة ، هي التي اعتدنا التعبير عنها بـ « التوفيق بين الدين والفلسفة » وهو تعبير تبسيطي اختزالي ، وان كان يشير ، في الواقع ، الى محور عملية الدمج تلك .

لقد ادمج اليونان في بنيتهم الفكرية الحضارية العناصر التي اقتبسوها من الشرق ، محققين على ثابتهم الاساسي وهو : « لا شيء من لا شيء » . ان فكرة « الخلق من عدم » التي ركزتها ونشرتها في ربوع الشرق الديانة الموساوية ، تشكل ثابتا بنويا لا يمكن ادخاله في البنية الفكرية الحضارية اليونانية ، والا انهارت هذه البنية انهيارا تاما . ولذلك نجد الفلاسفة اليونانيين جميعا ، سواء كانوا مثاليين او ماديين ، ينطلقون من الثابت الاساسي : « لا شيء من لا شيء » ، اي من فكرة قدم المادة . اما بالنسبة للدين الاسلامي الذي هو امتداد لدين ابراهيم وموسى فان فكرة « الخلق من عدم » ثابت اساسي لا يمكن الاستغناء عنه والا انهارت البنية الدينية كلها . وهذا ما ادركه الغزالي فيما بعد ، حينما حلل بنية الفكر اليوناني واكتشف ثابتها الاساسي وبنى مناقشته الكلامية للفلسفة الالهية اليونانية على اساس انها تتعارض مع الاسلام تمارضا مطلقا لانها تنطلق من مسلمة قدم العالم .

لقد ادرك الغزالي هذه الحقيقة فضخمها ايديولوجيا لانه كان يعبر عن منعطف التراجع والانكماش والارتداد الى الذات . اما الفارابي الذي كان يعبر عن قمة التطور ، عن اوج القوة النامية المتفتحة في المجتمع العربي الاسلامي في العصر الوسيط ، فقد هون من هذه القضية وحاول التخفيف من تعارض الثابتين المذكورين ، ملتصقا كل التبريرات الممكنة : من محاولة الجمع بين رأبي الحكيمين ، الى المقايسة بين تطور الفكر اليوناني وتطور الفكر الاسلامي ، وبناء نوع جديد من العلاقة بين الملة والفلسفة ، وانشاء تصور عام نسقي للكون يربط بين العالم الالهي والعالم الطبيعي والعالم الاجتماعي في مدينة فاضلة تحقق في الخيال ما عجزت القوى الاجتماعية النامية عن تحقيقه في الواقع .



لقد تحدثنا قبل عن قراءة الفارابي لكل من افلاطون وارسطو ، ونريد الآن ان نشير باختصار شديد الى نوع القراءة التي قرأ بها سلسلة التطورات التي مر بها الفكر اليوناني منذ نشأته الى افلاطون وارسطو من جهة ، وسلسلة التطورات التي مر بها الفكر الاسلامي منذ الوحي المحمدي الى الكندي والفارابي .

ان الباب الثاني المدرج في « كتاب الحروف » الذي حققه الباحث المقتدر الدكتور محسن مهدي ، وهو بعنوان « حدوث الالفاظ والملة والفلسفة » ، يقدم لنا نوعا من فلسفة التاريخ حاول الفارابي ان يشرح فيها تطور الثقافة في المجتمعات ، من مرحلة التعبير المشخص ، بالاشارة والتصويت ، الى اعلى مراحل التعبير المجرد ، مرحلة الدين والفلسفة . ولقد لجأ في محاولته هذه ، الى المقايسة بين تطور الفكر اليوناني وتطور الفكر الاسلامي . تارة يقرأ هذا بواسطة ذاك ، وتارة يقرأ ذاك بواسطة هذا . غير ناس ان يرمج تارة على الفكر الفارسي ، وطورا على الفكر الهندي ، مبرزا تداخل هذه الثقافات وانتقال بعضها الى ميدان الاخرى محاولا اثبات الاسبقية الزمنية للفلسفة على الدين ، الى جانب اسبقيتها المنطقية التي شرحتها

في كتبه الاخرى ، وخاصة في « كتاب الملة » ... كل ذلك بأسلوب تعميمي متقطع ، وبطريقة تجريدية جد ملتوية ، فيها تردد ، وفيها غموض وتستر ، الشيء الذي يعكس مخاوف القوى الاجتماعية التي تعبر عنها فلسفة الفارابي ، وعجزها عن مواصلة الاندفاع الثوري نحو تطلعاتها .

يستعرض الفارابي تطور التعبير البشري ابتداء من حدوث حروف الامة والفاظها ، الى اصل لغة الامة واكتمالها ، الى حدوث الصنائع العامية - الخطابة والشعر ورواية الاخبار وعلم اللسان وصناعة الكتابة - الى حدوث الصنائع القياسية - العلوم النظرية - ثم يتتبع تطور هذه من مرحلة الطرق الخطائية السوفسطائية الى الطرق الجدلية ، التي تأخذ في الاقتراب شيئا فشيئا من الطرق اليقينية الى ان « يصير الحال في الفلسفة - كما يقول - الى ما كانت عليه في زمن افلاطون ، ثم يتداول ذلك الى ان يستقر الامر على ما استقر عليه ايام ارسطو طاليس ، فيتناهى النظر العلمي وتميز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعامية الكلية ، ولا يبقى فيها موضع فحص ، فتصير صناعة تتعلم وتعلم فقط ويكون تعليمها تعليميا خاصا ، وتعليميا مشتركا . فالتعليم الخاص بالطرق البرهانية فقط والمشارك الذي هو العام فهو للطرق الجدلية او بالخطبية او بالشعرية » ثم ينتقل الفارابي عبر هذا التأمل الايديولوجي الى هدفه الاساسي فيقول : « ومن بعد هذه كلها يحتاج الى وضع النواميس وتعليم الجمهور ما قد استنبط وفرغ منه وصحح بالبراهين من الامور النظرية ، وما استنبط بقوى التعقل من الامور العملية ... فاذا وضعت النواميس في هذين الصنفين او انضاف اليهما الطرق التي بها ينعى ويعلم ويؤدب الجمهور فقد حصلت الملة التي بها علم الجمهور وادبوا واخذوا بكل ما ينالون به السعادة » .

ان الفارابي يتحدث ، ظاهريا ، عن مراحل تطور الفكر وطرق التعبير ، بكيفية عامة مجردة . ولكنه في الواقع يتحدث عن مراحل تطور الفكر اليوزاني منذ نشأته الى قيام المسيحية ، قارنا هذا التطور قراءة عربية اسلامية ، مسقطا على حلقات السلسلة اليوزانية صفات وخصائص هي من صميم سلسلة التطور التي عرفتها الحضارة العربية الاسلامية . انها قراءة ايديولوجية

مكتشوفة تستهدف بياض ان الدين المسيحي هو عبارة عن نواميس لتعليم الجمهور ، نواميس تم استنباطها وتصحيحها بالبراهين في الفلسفة اليوزنية ، فلسفة افلاطون وارسطو ، مضافا اليها ما استخلصه التعقل ، اي العقل التجريبي ، من الامور العملية ، الاخلاقية ، في العصر الذي تلا ارسطو ، عصر الروائية والايقورية . ثم بعد هذا يتحدث عن صناعة الفقه والكلام التي نشأت في المسيحية ، حديثا مستوحى من نشوء الفقه والكلام في الاسلام ، لينتهي اخيرا ، الى القول : « فعلى هذا الترتيب تحدث الصنائع القياسية في الامم متى حدثت عن قرائنهم انفسهم وفطرهم » ويقصد بهذا لك حالة العالم الافريقي - المسيحي .

اما بالنسبة للحالة الاخرى ، الحالة التي تنشأ فيها الملة قبل ان تصير الفلسفة برهانية يقينية ، ولعله يقصد بها حالة الفرس والهند ، فان الملة والفلسفة تتعرض فيها الى آراء كاذبة وخاطئة يكون خطرها اعظم في مجال الدين والشرائع لكون هذه مثالات للفلسفة المموهة المظنونة تلك .

واخيرا ينتقل الفارابي الى بيت القصيد ، الى نشوء الدين والفلسفة في المجتمع العربي ، والعلاقة بينهما ، فيقول بأسلوبه التعميمي : « واما ان نقلت الملة من امة كانت لها تلك الملة الى امة لم تكن لها ملة ، او اخذت ملة كانت لامة فاصلحت ، فزيد فيها او نقص منها او غيرت تغييرا آخر ، فجعلت لامة اخرى فادبوا بها وعلموها ودبروا بها ، امكن ان تحدث الملة فيهم قبل ان تحصل الفلسفة ، وقبل ان يحصل الجدل والفسطائية ، والفلسفة التي لم تحدث فيهم عن قرائنهم ، ولكن نقلت اليهم عن قوم آخرين كانت هذه فيهم قبل ذلك ، امكن ان تحدث فيهم بعد الملة المنقولة اليهم .

فاذا كانت الملة تابعة لفلسفة كاملة ، وكانت الامور النظرية فيها غير موضوعة فيها كما هي في الفلسفة بتلك الالفاظ التي يعبر بها عنها ، بل انما كانت قد اخذت مثالاتها مكانها ، اما كلها او في اكثرها ، ونقلت تلك الملة الى امة اخرى من غير ان يعرفوا انها تابعة لفلسفة ، ولا ان ما فيها مثالات لامور نظرية صحت في الفلسفة ببراهين يقينية ، بل سكت عن ذلك حتى ظنت تلك الامة ان المثالات التي تشتمل عليها تلك الملة هي الحق » وانها هي الامور النظرية نفسها ، ثم نقلت اليهم بعد ذلك الفلسفة التي هذه الملة تابعة لها في

الجودة ، لم يؤمن ان تضاد تلك الملة الفلسفة ويعاندها اهلها ويطرحونها .
 ويعانده اهل الفلسفة تلك الملة ما لم يعلموا ان تلك الملة مثالات لما في الفلسفة ،
 ومتى علموا انها مثالات لما فيها لم يعاندوها هم ، ولكن اهل الملة يعاندون
 تلك الفلسفة . ولا تكون للفلسفة ولا لاهلها رئاسة على تلك الملة ولا على
 اهلها ، بل تكون مطرحة واهلها مطرحين ، ولا يلحق الملة كثير نصرة من
 الفلسفة ، ولا يؤمن من ان تلحق الفلسفة واهلها مضرة عظيمة من تلك الامة
 واهلها . فلذلك ربما اضطر اهل الفلسفة عند ذاك الى معاندة اهل الملة
 طلبا لسلامة اهل الفلسفة ، ويتحرون ان لا يعاندوا الملة نفسها ، بل انما
 يعاندونهم في ظنهم ان الملة مضادة للفلسفة ، ويجتهدون في ان يزيلوا عنهم
 هذا الظن بان يلتبسوا تفهيمهم ان التي في ملتهم هي مثالات (١)

ان ما يريد ان يقوله الفارابي في هذا النص واضح تماما ، ويمكن
 تلخيصه كما يلي :

١ - الدين الاسلامي هو الدين المسيحي وقد نقل الى الامة العربية
 معدلا مصححا .

٢ - الدين المسيحي هو « النواميس » النظرية والعملية التي استنبطت
 من الفلسفة اليونانية النظرية والعملية ليؤدب بها الجمهور .

٣ - الفلسفة المنقولة الى الامة العربية هي الفلسفة اليونانية التي كانت
 اصلا للدين المسيحي وبالتالي للدين الاسلامي نفسه .

٤ - ان الصراع بين اهل الدين الاسلامي (اهل السنة خاصة) وبين
 اهل الفلسفة في الاسلام يمكن حله بتفهمهم جميعا حقيقة الامر التي تلخص
 في كون الدين مثالات لما في الفلسفة .

٥ - ان الفلاسفة في الاسلام قد ادركوا فعلا ان ما في الدين هو مثالات
 لما في الفلسفة ، ولذلك كفوا عن معاندة الدين كدين ، ولكن اهل الدين لم
 يدركوا بعد هذه الحقيقة ولذلك فهم يعاندون اهل الفلسفة ويحولون دونهم
 ودون التصدر والرئاسة في امور الشريعة والعقيدة وامور السياسة المدنية
 والحكم .

١ - كتاب الحروف ص ١٥١ - ١٥٥ تحقيق محسن مهدي دار المشرق
 بيروت ١٩٦٩ .

٦ - وبناء على ذلك كله ، فإن مهمة الفلاسفة هي اقناع اهل الدين بان الاسلام لا يضاد الفلسفة وذلك بتفسيهم ان ما في الدين هو مثالات لما في الفلسفة .

ولكن كيف يتأتى اقناعهم بذلك ؟ الطريق الى ذلك هو التاريخ والمنطق ، هو البرهنة على الاسبقية الزمنية والاسبقية المنطقية التي للفلسفة على الدين . اما الاسبقية الزمنية فقد « برهنت » عليها مقالة « حدوث الانفاز والفلسفة والملة » وهي التي لخصناها قبل . ان اهل الملة الاسلامية لا يستطيعون ان ينكروا ان الدين المسيحي قد جاء بعد اكتمال الفلسفة اليونانية ، فهو قد استقى كثيرا من قضاياها من هذه الفلسفة ذاتها ولكن مع التعبير عنها بطرق التمثيل والمحاكاة . وهم ، اي اهل الملة الاسلامية ، لا يستطيعون ان يماندوا في كون الدين الاسلامي هو نفسه الدين المسيحي وقد عدل وصحح ، فالقرآن نفسه يقرر ذلك .

واما الاسبقية المنطقية التي للفلسفة على الملة فتشرحها مقالة « كتاب الملة » . ففي هذه المقالة يعمد الفارابي الى المقايسة بين اقسام الفلسفة واقسام الملة ، تماما مثلما فعل عند مقارنته تطور الفكر اليوناني مع تطور الفكر الاسلامي ، ولكن مع هذا الفارق ، وهو انه في مقايسته الاولى قرأ تاريخ الفكر اليوناني قراءة عربية اسلامية ، كما اشرنا الى ذلك قبل ، اما الآن فهو سيقرأ الملة الاسلامية قراءة يونانية تمهيدا لمدينته الفاضلة .

يقول الفارابي : « الملة تلتئم من جزأين : من تحديد آراء وتقدير افعال . فالضرب الاول من الآراء المحدودة في الملة ضربان : اما رأي عبر عنه باسمه الخاص الذي جرت العادة بان يكون دالا على ذاته ، واما رأي عبر عنه باسم مثاله المحاكى له . فالآراء المقطرة التي في الملة الفاضلة اما حق واما مثال الحق . والحق بالجملة ما يتيقن به الانسان اما بنفسه بعلم الاول ، واما ببرهان . وكل ملة لم يكن الضرب الاول من الآراء التي فيها يشتمل على ما يمكن ان يتيقن به الانسان ، لا من ذاته ولا ببرهان ، ولا كان فيه مثال لشيء يمكن ان يتيقن به احد الوجهين فتلك ملة ضلالة .

والملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة ، وكما ان الفلسفة منها نظرية ومنها

عملية ، فالنظرية الفكرية هي التي اذا علمها الانسان لم يمكنه ان يعلمها ، والعملية هي التي كلياتها في الفلسفة العملية ، وذلك ان التي في الملة من العملية هي تلك الكليات مقدره بشرائط قيدت بها ، فالمقيد بشرائط هو اخص مما اطلق بلا شرائط ... فاذن الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات في الفلسفة العملية . والآراء النظرية التي في الملة براهينها في الفلسفة النظرية وتأخذ في الملة بلا براهين . فاذن الجزء ان اللذان منهما تلتئم الملة هما تحت الفلسفة ... فاذن الفلسفة هي التي تعطي براهين ما تحتوي عليه الملة الفاضلة ، فاذن المهنة الملكية التي عنها تلتئم الملة الفاضلة هي تحت الفلسفة » (١)

وهكذا ف « الملة اذا جعلت انسانية — اي اذا كانت دعوة للناس كافة وكانت أساساً لبناء دولة — فهي متأخرة بالزمان عن الفلسفة ، وبالعجلة ، اذ كانت انما يلتبس بها تعليم الجمهور الاشياء النظرية والعملية التي استنبطت في الفلسفة بالوجوه التي يتأتى لهم فهم ذلك ، باقناع او تخيل او بهما جميعاً » (٢) وواضح ان مقصود الفارابي من هذه « البرهنة » التاريخية والمنطقية على اسبقية الفلسفة على الدين هو اضعاف المشروعية والمقولية على مشروعه الاساسي : المدينة الفاضلة التي يندمج فيها الدين والسياسة والفلسفة . فكيف شيد الفارابي مدينته الفاضلة تلك وما هي الاشكالية العامة التي حاولت تقديم الجواب عنها . ذلك ما سنعالجه في الفقرة التالية .

٤ - المدينة الفاضلة ومضمونها الايديولوجي

ان المجال لا يسمح بالقيام بتحليل شامل للمدينة الفاضلة التي شرح اسمها ونظامها والغاية التي تسعى اليها في كتابه « آراء اهل المدينة الفاضلة » و « السياسة المدنية » وقدم تلخيصاً مركزاً لها في « كتاب الملة » . ولذلك سنقتصر هنا على ابداء ملاحظات ستعيننا على استخلاص المدلول الايديولوجي لفلسفة الفارابي السياسية الدينية :

١ - دمج الميتافيزيقا والسياسة في منظومة واحدة استعمل فيها منهجا اكسيوميا ، يصادر فيه على المطلوب .

١ - كتاب الملة ونصوص اخرى ص ٤٦ - ٤٧ تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق بيروت .

٢ - كتاب الحروف ص ١٣١ .

٢ - الموجودات في عالم الاله والطبيعة والانسان على اساس تراتب هرمي ، يقصد منه تشييد المدينة الفاضلة على غرار مدينة الله (الكون) حتى يتحقق لها من النظام والكمال ما هو متحقق فيها شيده الله .

٣ - ان ابراز التناظر بين تركيب عالم العقول المفارقة وعالم الانسان ، كنفس وكبدن ، وعالم الاجتماع المدني ، يخدم قضية واحدة اساسية ، وهي ابراز دور الرئيس بوصفه قمة الهرم الذي تشكله كل من هذه العوالم : العقل الاول بالنسبة للعالم الالهي ، والقلب بالنسبة للجسد ، والعقل المستفاد بالنسبة لقوى النفس ، والرئيس بالنسبة للمدينة الفاضلة (وهنا بيت القصيد) .

٤ - ابراز اهمية المخيلة والالاحاح على قدرتها على تجاوز المعالم الحسي وتلقي الوحي من العالم الالهي ، كل ذلك من اجل حل مشكلة النبوة واقامة جسر بين النبي والفيلسوف ، وبالتالي اسناد رئاسة المدينة الفاضلية لهذا النبي الفيلسوف عند اول تكوينها

٥ - اصطناع الجدل النازل عند تحليل العالم الالهي وبيان تراتب العقول ، من العقل الاول (الله) الى العقل العاشر (العقل الفعال او ملاك الوحي) ، واصطناع الجدل الصامد عند تركيب العالم السفلي ، عالم الطبيعة والانسان ، ابتداء من الهولي واجتماع الاسطقسات الى العقل المستفاد ، وانطلاقا من الكائن الفرد وضرورة الاجتماع الى رئيس المدينة الفاضلة .

لقد برهن الفارابي على وجود الله بطريقة منطقية صرف (الواجب والممكن) حتى يتأتى له حل مشكلتين اساسيتين : مشكلة الخلق ومشكلة الوحي . ان اثبات وجود الله من تحليل فكرة الوجود نفسها ، واضفاء كل ما ينبغي له من صفات الكمال عليه ، وعلى رأسها العقل والجود قد مكّنه من حل المشكلتين معا باللجوء الى فكرة الفيض الافلاطونية : ان سلسلة الفيوضات تنتهي الى الهولي على المستوى الانطولوجي ، والى العقل الفعال (ملاك الوحي) على المستوى المعرفي ، فالله قديم ازلي ، وهو السبب الاول . والعالم حادث ، وهو مركب من العناصر الاربعة . اما الهولي التي منها تشكلت العناصر فهي قديمة وحديثة معا : هي قديمة لانها فائضة عن قديم ، وهي حادثة لان هذا الفيض تم بتوسط .

وهكذا فمهمة الجدل النازل هي تقريب الله من العالم وبالذات من الانسان . لقد عمل المعتزلة بتنزيههم الله تنزيها مطلقا بواسطة طريقة جدلية تجزيئية - لا انطلاقا من نظرة شمولية متماسكة - على قطع كل صلة بينه وبين العالم . لقد ادى بهم هذا التنزيه المطلق ، الوحيد الجانِب ، الى ان جعلوا منه مجرد فكرة من انشاء العقل لا تعرف الا بالسلب ، فحفروا بذلك هوة عميقة بين الله والانسان ، الشيء الذي استخلص نتائج الحتمية كل من ابن الراوندي والرازي وغيرهما من منكري النبوة . لقد ذهب المعتزلة ، وهم يعبرون بذلك عن اندفاعات القوى الجديدة النامية اثناء ترعرعها ، الى ابعد مما تستطيع هذه القوى حمله والكفاح في سبيله ، الشيء الذي اثار ردود فعل مضادة خطيرة ، فكان لا بد من التراجع قليلا ، وكان لا بد من اعادة البناء بطريقة جدلية تحتفظ للمقديم بمكائته في جوف الجديد .

اما الجدل الصاعد فمهمته الحفاظ على اتجاه التقدم ، وذلك بالارتفاع بالانسان الى ملكوت الله ، ومن ثمة فتح الباب امام امكانية تحقيق ملكوت الله على هذه الارض ، ارض الانسان والاجتماع الانساني .

ان تقريب الله من الانسان والارتفاع بالانسان الى ملكوت الله قد جعل كثيرا من المشاكل التي اثارها المتكلمون كمشكلة الجبر والاختيار ومشكلة الوعد والوعيد ان تصبح غير ذات موضوع . فما دام الانسان يستطيع ان يرتفع بقواه النفسية والعقلية الى درجة العقل المستفاد ، وهو الجسر الذي يصله بالعالم الالهي ويمده بالحقائق ويلهمه سبيل الرشاد ، وما دام الانسان ، وهو اجتماعي بطبعه يستطيع ان يسمو بنظامه الاجتماعي الى الشكل الذي يجعله يحاكي النظام الكوني ، فيطبق في الارض ما طبقه الله في السماء فان السؤال التقليدي : هل الانسان مخير ام مسير ، يتحول الى سؤال آخر اكثر عمقا واكثر دلالة ، وهو : هل الانسان عالم ام جاهل ؟ نعم ان المشكلة تبقى مع ذلك قائمة ، على الاقل في بعض جوانبها ، ولكن فرقا شاسعا جدا بين طريقة طرحها من خلال السؤال الاول وطريقة طرحها من خلال السؤال الثاني . ان تحويل مشكلة الجبر والاختيار الى مشكلة الجهل والعلم يفتح الباب على مصراعيه في وجه التقدم . ان الافلات من قبضة الجبر والضرورة اصبح ممكنا ولا يتطلب سوى التحرر من الجهل . ومن هنا ذلك التقابل

والتضاد الذي اقامه الفارابي بين المدينة الفاضلة والمدن الجاهلية ، بين آراء هذه وآراء تلك ، بين شقاوة هذه وسعادة تلك . وبما ان العلم درجات والجهل درجات كذلك ، فان المدن الفاضلة والمدن الجاهلية هي الاخرى درجات . المدن الفاضلة تتفاوت لتفاضل رؤسائها : فالمدينة الفاضلة حقا هي التي يرأسها الرؤساء الثواني الذين يقتفون آثار الاول . منهم من يتصرف مثلما تصرف ، فيغير ويعدل حسب ما تقتضيه احوال زمنه ، ومنهم من هو اقل مرتبة فيقتصر على اتباع سنة الاولين والاجتهاد في استنباط الاحكام من شريعتهم وسيرهم .

وكما هو معروف فقد افاض الفارابي في تحليل مهمة رئيس المدينة الفاضلة وذكر الصفات التي يجب ان تتوافر فيه ، مستوحيا في ذات الوقت افلاطون في جمهوريته وتصور المسلمين للدولة الاسلامية الاولى ، دولة النبي والخلفاء . ويهنا من الصفات التي يخلعها الفارابي على رئيس المدينة الفاضلة والمهام التي يوكلها له ، الامور التالية التي يتجلى فيها الطابع الاسلامي منظورا اليه بمنظور القوى الاجتماعية النامية ، في عصره :

١ - ان الرئيس الاول هو مؤسس المدينة الفاضلة فـ « ينبغي ان يكون هو اولا ثم يكون هو السبب في ان تحصل المدينة واجزاؤها والسبب في ان تحصل الملكات الارادية التي لاجزائها في ان ترتب مراتبها » .^(١)

٢ - ان هذا الرئيس الاول ، مؤسس المدينة الفاضلة ، نسبتة الى هذه المدينة كنسبة السبب الاول الى سائر الموجودات . ولذلك ينبغي ان تبني مدينته على نفس الترتيب والنظام اللذين يبني عليهما الكون . فهو الرئيس الذي لا يرأسه احد ، وهو يرأس الجميع انه خليفة الله في الارض .

٣ - وهذا الرئيس يتمتع بمخيلة بلغت غاية الكمال وبمقل يسمو الى درجة العقل المستفاد . انه نبي وفيلسوف يتلقى المعرفة من العقل الفعال اما بطريق الوحي واما بطريق التعقل : « فاذا حصل ذلك - اي اذا كملت مخيلته

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٩٩ تحقيق البر نادر ، المطبعة الكاثوليكية

بيروت ١٩٥٩ .

وبلغ درجة العقل المستفاد - كان هذا الانسان هو الذي يوحى اليه ، فيكون الله عز وجل يوحى اليه بتوسط العقل الفعال فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى الى العقل الفعال ، يفيضه العقل الفعال الى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعللاً على التمام ، وبما يفيض منه الى قوته المتخيلة نبياً ومنذراً بما سيكون ومخبراً بما هو الان من الجزئيات « (١) » .

٤ - ان يكون متصفاً بجملة من الخصال الجسمية والنفسية والعقلية والخلقية حصرها الفارابي في اثنتي عشرة خصلة (٢) استوحاها في آن واحد من جمهورية افلاطون وصفات النبي محمد عليه السلام .

هذه في الجملة هي خصال الرئيس الاول وصفاته ، ولا نحتاج هنا الى تأكيد القول انه يتحدث عن النبي محمد عليه السلام مؤسس الدولة الاسلامية ، حديثاً يقصد منه التمهيد لما سيقوله عن الرؤساء الثواني .

ان الرئيس الاول ، مؤسس المدينة الفاضلة ، يخلفه الرؤساء الثواني ، وهم لن يكونوا انبياء ، بطبيعة الحال لان النبوة ختمت ، ولكن يجب ان يكونوا حكماء فلاسفة الى جانب صفات اخرى تلخص في العلم بالشرائع والسنن ، والقدرة على الاجتهاد واستنباط الاحكام ، والاستعداد البدني والمادي لمباشرة اعمال الحرب . هنا في الرؤساء الثواني تتجلى آراء الفارابي السياسية التي يعبر فيها عن تطلع القوى الاجتماعية النامية في عصره ، وبالتالي يعالج فيها إشكالية العصر . ان حديثه عن الرئيس الاول ، اي عن النبي محمد كان مستوحى من الواقع التاريخي كما كان يقرأ في عصره ، اما آراؤه في الرؤساء الثواني فهي آراء جديدة تشرح الكيفية التي ينبغي ان تعالج بها مشكلة الحكم في عصره ، الحكم بمعناه الواسع كتنظيم للحياة السياسية والاجتماعية والفكرية . واهم عناصر الجدة في هذه الآراء ما يلي :

١ - ان الرئيس الثاني ، وبالتعبير الاسلامي الخليفة ، يجب ان يكون فيلسوفاً ضرورياً . فاذا « اتفق في وقت ما ان لم تكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت فيها سائر الشرائط ، بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك ، وكان الرئيس

(١) نفس المرجع ص ١٠٤ .

(٢) نفس المرجع ص ١٠٥ .

القائم بأمر هذه المدينة ليس بملك — اي ليس برئيس يستحق رئاسة المدينة الفاضلة — وكانت المدينة تعرض للهلاك ، فان لم يتفق ان يوجد حكيم تضاف الحكمة اليه لم تلبث المدينة بعد مدة ان تهلك » (١) . لماذا ؟ الجواب نجد في العنصر الثالث .

٢ — يرى الفارابي انه « اذا لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه هذه الشرائط ، ولكن وجد اثنان احدهما حكيم والثاني فيه الشرائط الباقية كافا هما رئيسين في هذه المدينة ، فاذا تفرقت هذه في جماعة وكانت الحكمة في واحد » والشروط الاخرى في آخرين » وكانوا متلائمين ، كانوا هم الرؤساء الافاضل » (٢)

٣ — ان هؤلاء الرؤساء الثواني ، اي الخلفاء ، مطالبون بالحفاظ على شريعة الرئيس الاول ، ولكن لهم ايضا ان يعدلوا ويغيروا فيها حسبما تقتضيه ظروف عصرهم . فالرئيس الثاني « يقدر ما لم يقدره الاول ، وليس هذا فقط بل وله ايضا ان يغير كثيرا مما شرعه الاول ، فيقدر غير ذلك التقدير ان علم ان ذلك هو الاصلح في زمانه ، لا لان الاول اخطأ ، لكن لان الاول قدره بما هو الاصلح لزمانه ، وقدر هذا بما هو الاصلح بعد زمان الاول ، ويكون ذلك مما لو شاهده الاول لغير ايضا . وكذلك اذا خلف الثاني ثالث مثل الثاني في جميع احواله ، والثالث رابع ، فان للتالي ان يقدر من تلقاء نفسه ما لا يجده مقدرا ، وله ان يغير ما قدره من قبله ، لان الذي قبله لو بقي لغير ايضا ذلك الذي غيره الذي بعده » (٣) .

نحن هنا اذن امام ثلاثة عناصر جديدة كل الجدة في التفكير السياسي في الاسلام :

أ — ضرورة الفلسفة كجزء من الرئاسة .

ب — ضرورة قيام قيادة جماعية تكون الفلسفة حاضرة فيها اذا تعذر وجود شخص واحد تتوافر فيه جميع الشروط المطلوبة خاصة شرط الحكمة .

(١) كتاب الملة ص ٥٠

(٢) نفس المرجع ص ١٠٨

(٣) نفس المرجع ص ١٠٧-١٠٨ .

ج - ضرورة قيام الرؤساء الثواني بملائمة ما شرعه الاول من الاراء والافعال « العقيدة والشرعة » مع تطورات العصر ، حتى ولو ادى ذلك الى ادخال تغيير اساسي فيما شرعه الاول .

فعلام يدل هذا ؟

بالامكان القول ان الفارابي ينقل هنا عن افلاطون . ففكرة الحاكم الفيلسوف فكرة افلاطونية معروفة ، واشترط الحكمة في الحاكم الفرد ، او في جماعة الحكام ، هدفه الاساسي تمكين المدينة من مشروع يحكم بالعدل وبين القوانين التي تلائم معطيات العصر وتطورات الزمان .

وبالامكان القول كذلك ان الفارابي يستوحي هنا بعض فترات التاريخ الاسلامي ، الفترات التي عرفت الازدهار الفكري والمادي . فالخليفة المأمون مثلا كان محبا للحكمة وكان بجانبه فقهاء ومتكلمون وفلاسفة وقواد عسكريون وغيرهم . فاذا لم يكن المأمون متوفرا في شخصه على جميع الشروط المطلوبة فان هذه الشروط كانت متوفرة في حكمه موزعة بينه وبين رجال بلاطه . هذا بالاضافة الى ان المأمون قد احدث ثورة ثقافية غير فيها كثيرا من الآراء التي كانت سائدة قبله .

ويمكن ان نذهب في هذا الاتجاه مذهبا آخر ، فنعتبر الفارابي مفكرا يصف الواقع الذي كان قد فرض نفسه في عصره ، ونقول مع الدكتور جميل صليبا ، ان الفارابي عندما قال بتعدد الحكام في حالة عدم توفر الشروط كلها في رجل واحد ، انما كان يصف حالة عصره حيث « كانت السلطة الدينية في زمانه منحصرة في الخليفة القيم في بغداد ... والسلطة الزمانية في يد الامراء والسلطين المسيطرين على سائر انحاء المملكة » (١) .

ويمكن القول ايضا ، ان الفارابي يعبر هنا بكيفية تعميمية مجردة عن رأي الشيعة خاصة الاسماعيلية . والرأي الشائع هو ان الفارابي كانت له علاقة ما مع هذه الفرقة .

(١) جميل صليبا : من افلاطون الى ابن سينا ، ص ٧٨ مطبوعات المكتبة الكبرى للتأليف والنشر دمشق ١٩٥١ ط ٤ .

قد تكون جميع هذه التأويلات « معقولة » اذا نحن نظرنا الى فلسفة الفارابي من وجهات النظر التي اتقناها آنفا . اننا لا نوافق على مثل هذه التأويلات ، ونرى ان العناصر الثلاثة المذكورة جديدة كل الجدة ، او على الاقل ذات مضامين جديدة تختلف كل الاختلاف عن تلك التي عبر عنها افلاطون في جمهورته او تلك التي يمكن ان تستقى من بعض فترات التاريخ الاسلامي . اما عن صلة الفارابي بالاسماعيلية او بغيرها من الفرق الشيعية ، فانها — اذا ثبتت تاريخيا — لا تغير من الامر شيئا فالفارابي في مدينته الفاضلة لا يصدر عن المبادئ الاساسية في الفكر الشيعي . اننا لا نجد فيها ، لا تصريحا ولا تلميحا ، اي اثر للوصية او العصبة او التقية ، ولا اي شيء عن اجلال وتعظيم سلالة النبي . وبالجمله ، لم يكن الفارابي يعبر عن رأي فرقة من الفرق الاسلامية وانما كان يعبر ، بطريقة لا واعية ، عن مجموع القوى النامية ، قوى التقدم في عصره ، عن تطلعاتها ومخاوفها .

لقد ادى التطور بالدولة الاسلامية الى ما نعرفه جميعا من اتساع رقعتها ودخول شعوب كثيرة في حظيرتها ونشوء قوى اجتماعية جديدة اخذت تمسك شيئا فشيئا بدواب الاقتصاد والتجارة على مستوى شبه عالمي ، مع ما رافق ذلك كله من اختلاف « الآراء والاهواء والملل والنحل » ، الشيء الذي كان يهدد هذه الدولة العظيمة بالتفكك والانحلال والتراجع ، وبالتالي يحول دون القوى الاجتماعية النامية تلك ، وما كانت تطمح اليه من استكمال عناصر القوة التي تمكنها من السيطرة الشاملة وقيادة مسيرة التطور .

ولقد كانت المشكلة الاساسية التي كانت تعاني منها هذه المسيرة هي مشكلة تحقيق الوحدة في مجتمع طغت فيه الكثرة الكاثرة الى درجة اصبح معها مهددا بالتفكك والانحلال التام . وبما ان هذه القوى الاجتماعية النامية ، والاستقرائية التجارية منها خاصة ، لم تكن تملك من القوة المادية ما يمكنها من فرض سيطرتها على الجميع وبما انها كانت تتواجد معها قوى مختلفة متعدد لم يكن اي منها يستطيع آنذاك فرض سيطرته وتعميم ايدولوجيته ، وبما ان هذا الاختلاف والتعدد كان يعبر عن نفسه بقوة في الميدان الايديولوجي بشكل يخفي اسمه المادية ويقدم المسألة على انها راجعة الى اختلاف الآراء والمذاهب ... فلقد كان من الطبيعي ان يبحث عن عوامل

الوحدة في الميدان الفكري نفسه • لقد كان التياران السائدان في هذا المجال هما تيار « النقل » وتيار « العقل » • التيار الاول تلتف حوله القوى القديمة ، الاقطاعية وشبه الاقطاعية وغيرهما من القوى المتخلفة ماديا وفكريا ، في البداية والحاضرة • اما التيار الثاني فلقد كان يعبر من خلال المعتزلة اولاً ثم من خلال الفلاسفة ثانياً ، من القوى الجديدة تلك ، قوى التقدم والاندفاع • وبما انه لم يكن قط من الممكن رفض الدين بكيفية جذرية نظرا لتوازن القوى بين التيارين ، خصوصا والمجتمع الجديد قد تم توحيدهم ، وبناءً بفضل الدين وعلى اساسه ، فان الحل الوحيد الذي كانت تقبل به الظروف والمعطيات النوعية الخاصة بالمجتمع الاسلامي آنذاك ، هو تأويله — اي الدين — بالشكل الذي يخدم التقدم ويحقق سيطرة العقل •

وذلك هو الدور الذي حاول المعتزلة القيام به ، ولكن بشكل جزئي ومتطرف ، يعكس في آن واحد ، ضعف القوى الصاعدة ، اذ كانت في مرحلة النشوء ، واندفاع هذه القوى نفسها اندفاعا ثوريا متطرفا تتصف به عادة القوى الجديدة في اول امرها •

ويأتي الفارابي في وقت بلغت فيه هذه القوى الجديدة مرحلة النضج ، وهو نفس الوقت الذي اخذت فيه هذه القوى تشعر بالخطر يهددها من كل جانب ، خصوصا بعد الثورة المضادة التي حصلت في عهد المتوكل ، وقيام انتفاضات جماعية واسعة في صفوف الفئات المسحوقة « ثورة الزنج » ، واستقلال كثير من الامراء باماراتهم ، وقيام آخرين بتشكيل امارات مستقلة الخ ، يأتي الفارابي في هذا الوقت ليعبر في مدينته الفاضلة عن تطلعات تلك القوى الجديدة النامية ، ولكن المهددة بجد في مصالحها ، بل في كيانها كله •

من هنا تلك المحاولات التوفيقية بين الدين والفلسفة ، المحاولات التي كانت تستهدف البحث عن الجسر الذي يصل القوى القديمة بالقوى الجديدة تلك ، حتى يتأمن لها تقادي الاخطار التي كانت تهددها كلها • واذا كان الاشاعرة والماتريدية ، وهم المعبرون عن القوى المتفتحة في التيار الاول ، قد عمدوا الى نوع من التوفيق يكون فيه الدين النصي حكما وسيدا ، فان

الفلاسفة وهم المعبرون عن القوى الناضجة في التيار الثاني ، قد عمدوا من جهتهم الى نوع من التوفيق يكون فيه العقل حكما وسيدا ، لقد كان الهدف واحدا ، وهو توحيد الامة وبناء دولة مركزية قوية ، وقد التمس الفريق الاول الحلول في نشأة الاسلام نفسه ، في سيرة السلف الصالح ، « لا يصلح امر هذه الامة الا بما صلح به اولها » ، في حين التمس الفريق الثاني الحلول من العقل بوصفه قوة جامعة موحدة ، قوة كونية تستطيع وحدها اكتناء سر الوجود وتبين الطريق الذي يجب سلوكه . اما الدين ، وها هنا محو التوفيق ، فهو في عمقه لا يناقض العقل ، ولا يخالفه الا مظهريا . فمالم الدين مثالات لما في عالم العقل - ويمكن ان نقول ايضا : عالم الارستقراطية العقارية مثالات لعالم الارستقراطية التجارية - ولذلك كان لابد من تأويل هذه « المثالات » ، اي لابد من الدفع بها الى امام ، بالشكل الذي يتلاءم مع التطور ، تطور المجتمع وتطور الوعي .

ولكن كيف يجب ان يتم هذا « التأويل » ؟

لقد حمل المتزلة من قبل شعار التأويل وقاموا فعلا بمحاولات رائدة من اجل تسويد العقل ولكنهم فعلوا ذلك كافراد وجماعات وبأسلوب سوفسطائي جدلي ، الشيء الذي ادى الى احداث انقسامات جديدة ، وبالتالي الى ضعف الدولة المركزية .

اما اليوم ، وفي عصر الفارابي بالذات ، فان الامر اصبح يتطلب اعادة بناء السلطة المركزية ، وبالتالي اعادة بناء المجتمع كله ، ولكن على اساس العقل ، لا على اساس الدين النصي كما تقول بذلك القوى المعادية .

واذن ، فالمهمة الاولى هي ابراز وحدة العقل ، وهذا ما كان يهدف اليه كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين» ، والمهمة الثانية هي ابراز قدرته على اعطاء تأويل كلي لمثالات الدين ، وهذا ما تهدف اليه الميثافيزيقا الفيضانية . واخيرا تأتي المهمة الثانية ، المهمة التي من اجلها كانت المهمتان السالفتان ، مهمة بناء المجتمع والدولة بناء جديدا ، يستجيب لاتجاه التقدم .

ولذلك فعندما يجمل الفارابي من الرئيس في المدينة الفاضلة قطب الرحى ، وعندما يرفع منزلته بالنسبة للمجتمع الى منزلة السبب الاول بالنسبة

لسائر الموجودات ، فهو انما يعبر عن الرغبة في قيام حكم مركزي يسود فيه العقل ، ويكون قادرا على الامساك بجميع السلطات ، وبالتالي توجيه المجتمع العربي وتوحيده فكريا وسياسيا واجتماعيا . فاذا تأتى ان يكون على رأس هذا الحكم المركزي شخص واحد تتوفر فيه جميع الشروط المطلوبة التي تمكنه من القيام بهذه المهمة ، فهذا افضل ، والا كان لابد من قيادة جماعية مركزية يكون من بينها فيلسوف ، مهمته تقديم التأويلات الضرورية لما في الدين من مثالات ، وبعبارة اخرى ، اعطاء هذه الدولة ايديولوجيتها ، بشكل يساوق التطور الفكري والاجتماعي ، وتفسح المجال لبناء دولة العقل ، حتى لو تطلب ذلك ادخال تعديلات اساسية على الشريعة الاسلامية . وهذا شيء مشروع من وجهة نظر الدين نفسه ، فلقد غير عيسى شريعة موسى ، وغير محمد شريعة عيسى ، وبما ان النبوة قد انتهت وختمت ، فان مهمة التعديل والتغيير اصبحت موكولة الى الرؤساء الثواني من بعد النبي . ولا يمكن ان يقوم هؤلاء الرؤساء بهذه المهمة بالشكل الذي يتطلبه العصر ويساير تطورات القوى الصاعدة النامية ، الا اذا كانوا فلاسفة او كان بينهم فيلسوف ، فهو وحده الذي يستطيع ان يبني دولة العقل ، بعد ان ضاقت دولة الدين بنفسها بفعل تطوراتها الداخلية ، فكريا وسياسيا واجتماعيا . وهذا شيء مفهوم ، خصوصا والامر يتعلق بمجتمع امي تشكل فيه النخبة المثقفة اقلية ضئيلة . ان هذا الرئيس الفيلسوف الذي سيكون على قمة الدولة ستكون مهمته تحديد آراء وتشريعات تتكلف النخبة المثقفة الموزعة حسب نظام هرمي ، بتطبيقها في جميع المجالات وعلى كل المستويات . ان هذا البناء الهرمي الاجتماعي يبدو وكأنه مستوحى من البناء الهرمي الكوني الذي اسسته نظرية الفيض ، ولكن الحقيقة هي العكس : فمشروع التنظيم الاجتماعي في المدينة الفاضلة هو الذي اوحى بالنظام الهرمي على الصعيد الميتافيزيقي .

وتلك ظاهرة من ظواهر القلب الايديولوجي المعروفة .

بقيت كلمة اخيرة لا بد منها ، نطرح فيها المدلول الايديولوجي للمدن المضادة للمدينة الفاضلة . فلتساءل على الفور : هل كان الفارابي يستوحى آراء افلاطون وآراء الفلاسفة قبل سقراط ، ام انه كان يستلهم الخيال

تكميلا للصورة التي رسمها للمدينة الفاضلة ؟ اننا لا نحتاج هنا لمناقشة مثل هذه الافتراضات خصوصا ونحن نحاول قراءة الفارابي على ضوء معطيات عصره ومشاكل مجتمعه . فلنقرر اذن منذ البداية ان الفارابي كان - في تحليله للمدن المضادة للمدينة الفاضلة - ينتقد المجتمع الذي كان يعيش فيه ، المجتمع الذي تزامنت فيه بقايا حضارات مختلفة وتيارات دينية وفكرية وسياسية متباينة متناقضة ، مجتمع تعددت فيه الروابط الاجتماعية على الصورة التي حللها الفارابي في الفصول الاخيرة من « آراء اهل المدينة الفاضلة » وفي ثنايا « كتاب السياسة المدنية » . واذا كان لابد من اثبات هذه الدعوى بشهادة من الفارابي نفسه ، فالتا نجد في التلخيص الذي كتبه في اواخر حياته لفصول المدينة الفاضلة والذي نشره الدكتور محسن مهدي في « كتاب الملة ونصوص اخرى » بعنوان « فصول مباديء آراء اهل المدينة الفاضلة » ما يقدم الشهادة المطلوبة .

يقول الفارابي ، بعد استعراض ما اسماه « الاصول الفاسدة التي منها تفرعت اصناف الآراء والاجتماعات والمدن والرئاسات الجاهلية ... » والفضالة « يقول : « وها هنا ينبغي ان نذكر مثالات هذه فتؤخذ عن الملل الجاهلية والفضالة الموجودة اليوم في الامم ، ولكن رأينا ان نرجعها الى الزيادات » . ونحن نعتقد ان « الزيادات » التي يشير اليها الفارابي هنا ، هي تلك الفصول الاربعة الاخيرة من كتابه « آراء اهل المدينة الفاضلة » التي يتحدث فيها عن انواع الروابط الاجتماعية السائدة في المدن الجاهلية والفضالة والقائمة على الغلبة او العصبية القبلية او الدينية او المذهبية ، والتي تعتمد على مفاهيم مغلوطة يقصد منها خداع الناس والحصول على ولائهم بمختلف الطرق والوسائل غير الشريفة . وبإمكان القارئ ان يجد في هذا النقد الاجتماعي الذي سجله الفارابي في تلك الفصول ما ينطبق على مختلف الطوائف واشكال التجمعات ، البدوية والحضرية ، وانواع الولاء التي عرفها المجتمع الاسلامي في عصره ، والتي جاءت « المدينة الفاضلة » لتقدم البديل عنها ، البديل الذي كانت تتوق اليه القوى الاجتماعية النامية وينشده « الافاضل » من اهل المدن الجاهلية والفضالة التي كان يعج بها عصره .

هذا والجدير بالملاحظة هنا ان الفارابي لا يقصد بـ « المدينة » ما فهمه

نحن اليوم من هذه الكلمة • انه يقصد بـ « المدن » اشكال الاجتماع
وانواع الروابط الاجتماعية والفكرية التي تجعل الناس فئات وطوائف ودولا
وامارات • واما تصنيفه الجماعات الانسانية الى عظمى ووسطى وصغرى ،
فيجب ان لا نصله اكثر مما يحتمله السياق الذي ورد فيه • ان الفارابي عندما
يقرر ان الانسان اجتماعي بطبعه لكونه لا يستطيع بنفسه ك فرد ، توفير ما
يحتاجه من غذاء وملبس ومسكن ، يلاحظ ان اجتماعية الانسان هذه يمكن
النظر اليها من خلال كونه احد اعضاء المجموعة البشرية كلها ، او فردا من
افراد امة او مدينة ، يتعاون مع غيره من امثاله لتوفير ضروريات الحياة •
والكمال الذي يصف به الاجتماعات الكبرى (البشرية كلها) والوسطى
(الامة) والصغرى (المدينة) لا يقصد به سوى كون هذه الاجتماعات تمنح
لمن يشكلونها امكانية التعاون بالشكل الذي يحفظ للانسان وجوده • اما
الاجتماعات الاخرى التي تتم في « القرى والمحال والسكك والبيوت » فهي
« ناقصة » ، فقط لانها لا تستطيع ان توفر للانسان جميع ما يحتاج اليه في
حياته المعاشية ، فمختلف الصناعات والحرف لا توجد كلها في هذه الاجتماعات
الناقصة ، ولذلك فهي تابعة للمدينة ، مثلما ان المدينة تابعة للامة ، والامة
تابعة للمجموعة البشرية كلها • فالتبعية هنا تبعية اقتصادية قبل كل شيء ،
و « الكمال » استقلال اقتصادي ، اي اكتفاء ذاتي في امور الحياة البشرية
المعيشية التي جعلت من الانسان كائنا اجتماعيا بطبعه ، لا يستقيم وجوده الا
بتعاون جماعات كثيرة من ابناء جنسه •

واذن فمن الخطأ القول بان الفارابي قد تصور دولة عالمية ، او انه دعا
الى وحدة الجنس البشري كله • كما انه من الخطأ الادعاء بانه تحدث عن
« المدينة » لا عن الامة او الدولة ، تحت تأثير الفكر اليوناني ونظام المدن
اليونانية • ان « المدينة » في تصور الفارابي هي « الاجتماع المتمدن » ،
الاجتماع الذي يربط الناس بروابط اجتماعية وفكرية ودينية معينة • والمهم
بالنسبة اليه هو نوع هذه الروابط ، لا غير • وهذا بالضبط ما يشير اليه
عنوان كتابه « آراء اهل المدينة الفاضلة » • فموضوع البحث هو « الآراء »
اي الروابط والمعتقدات التي تجعل الناس طوائف وامما ، في وقت كان فيه
العامل الاقتصادي خفيا يمارس تأثيره بشكل غير مباشر ، اي عبر النزاعات
القبلية والطائفية والمذهبية •

هـ - خاتمة : منهج وآفاق

وبعد ، فهذا مجرد مشروع لقراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية - الدينية . انها قراءة ايديولوجية ولا شك . ولكن ، هل توجد قراءة بريئة حقاً ؟ انه لافضل الف مرة ان نحاول قراءة ترائنا قراءة ايديولوجية تريد ان تكون واعية ، من ان نستمر في قراءته قراءة ايديولوجية غير واعية ، قراءة مزيفة مقلوبة .

ولعل اكثر ما سيثير النقاش في مشروع القراءة هذا ، مسألتان : الاولى تتعلق بعلاقة الفكر الفلسفي اليوناني بالفكر الفلسفي العربي الاسلامي . والثانية تخص نوع الربط الذي قمنا به ، بين الفكر الفلسفي العربي والواقع الاجتماعي الذي ينتمي اليه .

بخصوص المسألة الاولى اكرر القول من جديد بان الامر لا يتعلق قط بإنكار او استصغار ما اخذه العرب عن اليونان ، فهذا امر لا ينازع فيه احد . ولكن الذي اريد التأكيد عليه هو تجنب قراءة الفكر العربي قراءة يونانية ارجاعية ، كل ههما تفكيك الفكر العربي الى اجزاء ، ورد هذه الاجزاء الى اصلها اليوناني مما يفقده وحدته واصالته ، ويمزله بالتالي عن الواقع العربي الاسلامي بكل ابعاده .

لقد اشرنا خلال هذا العرض الى اختلاف بنية الفكر الاسلامي اختلافا جذريا عن بنية الفكر اليوناني . هذه تقوم على ثابت اساسي هو : « لا شيء من لا شيء » ، وتلك مؤسسة على ثابت آخر مناقض تماما هو : « الخلق من عدم » . واذن فنحن امام بنيتين مستقلتين لا يمكن ارجاعهما الى اصل واحد ، او الى اصول مشتركة . وعندما يكون الامر على هذا الشكل ، يصبح تمييز عنصر من البنية الاولى الى البنية الثانية يتطلب احداث تعديل في مضمونه ، وتلوينه بلون البنية المنقول اليها . فاذا نظر بعد ذلك الى هذا العنصر المعدل الملون ، من منظور البنية المنقول منها ، لم يتردد الناظر في القول انها هننا تشويها وقلبا ، في حين ان الامر بالنسبة لمن ينظر الى ذلك العنصر في اطار النسق الجديد الذي نقل اليه لا يعدو ان يكون مجرد تصحيح ، بل عملية دمج

وتأصيل • وهكذا يصبح الحكم في مثل هذه الحال ، حكما نسبيا يتعلق بنوع « المنظومة المرجمية » التي يستند عليها « المراقب » • وكمثال على ذلك نشير الى « العقول » السماوية ومراتبها واسماؤها • ان الفكرة يونانية ما في ذلك شك : نجدها عند ارسطو الذي جعل العقول السماوية سبعة واربعين ، بل خمسة وخمسين ، كما نجدها عند افلاطون الذي قال بالفيض وجعل العالم الالهى ثلاثة : الواحد ، والعقل الكلبي ، والنفس الكلية • لقد اخذ الفارابي فعلا فكرة العقول عن ارسطو وفكرة الفيض عن افلاطون ، اما مباشرة واما بتوسط • ولكنه عندما اراد ادخال ما اخذ في بنية الفكر الديني في الاسلام اعطاها مضمونا جديدا مستمدا من هذه البنية نفسها • وهكذا جعل العقول عشرة بشكل ينسجم مع مراتب العالم العلوي في المنظور الاسلامي ، وهي : الله ، ثم سدرة المنتهى (او العرش العظيم) ، ثم السماء العليا (او الكرسي) ثم السماوات السبع الطباق • لقد اطلق الفارابي ، واخوان الصفا ايضا ، اسماء اسلامية على موجودات العالم العلوي ، لا لانه اراد ان يندها - تحايلا - بنوع من جواز المرور في الوسط الاسلامي ، بل لانه قرأها هو نفسه قراءة اسلامية ، فنظر اليها من « منظومته المرجمية » اي من داخل البنية الفكرية التي ينتمي اليها •

صحيح ان هذا التصور للكون مستمد من نظام بطليموس الفلكي • ولكن يجب ان لا ننسى ان نظريات بطليموس ظلت تشكل الاساس «العلمي» لكل التصورات الميتافيزيقية قبل كوبرنيك • ولذلك فالمهم بالنسبة الى موضوعنا ، ليس هذا النظام نفسه ، بل الشكل الذي قرئ به ونوع الاستغلال الايديولوجي الذي تعرض له من طرف هذه البنية او تلك ، وهو استغلال يخضع لمنطق خاص ، هو منطق هذه البنية نفسها ، منطقها الداخلي وقوانين توازنها الذاتي •

ولذلك فانه من الواجب ، عندما يتعلق الامر بالمقارنة بين عناصر بنيتين متعارضتين ، بناء هذه المقارنة على اساس ان لكل منهما منطقها الخاص • وهذا يوجب علينا الانطلاق من الحقيقة التالية : وهي ان المنطق العربي غير المنطق اليوناني • صحيح ان فلاسفة الاسلام اعجبوا بالمنطق الارسطي ، ولكن هذا لا يعني انهم طبقوه والتزموا به في مناقشاتهم وابحاثهم • ان العقلانية العربية الاسلامية كما نجدها عند مختلف الفرق من معتزلة واشاعرة وشيعة

وفلاسفة ، ذات منطق خاص ، منطق ثلاثي القيم يختلف كثيرا عن المنطق الارسطي الثنائي القيم . ان هذا المنطق الخاص لا يتقيد بمبدأ الثالث المرفوع ، فالقضية ليست اما صادقة واما كاذبة ، لا غير ، بل هناك دوما في المنطق العربي الاسلامي قيمة ثالثة . وهذه امثلة :

لقد ميز المعتزلة بين الوجود والعدم ، ولكنهم اضافوا قيمة ثالثة فقالوا بشيئية المعدوم ، كما اضافوا الى الجبر والاختيار ، « اللطف الواجب » ، والى الايمان والكفر اضافوا « المنزلة بين المنزلتين » باعتبار ان الحركة تمثل الزمان ، والسكون يمثل المكان اضاف قيمة ثالثة هي « حركة الاعتماد » اي السكون المتحرك : فالسكون عنده هو وجود الشيء في المكان في وقتين (دمج الزمان في المكان) . اضاف الى ذلك « احوال » ابي هاشم ، وهي صفات للذات الالهية « لا موجودة ولا معدومة لا معلومة ولا مجهولة » . ونفس الشيء نجد عند الاشاعرة ، فلقد اضافوا الى الجبر والاختيار قيمة ثالثة سموها « الكسب » ، وهي اساس نظريتهم في السببية - العادة . ويميز الباقلابي بين الذات والصفات والوصف ، فالوصف عنده الصفة وهو يحتمل الصدق والكذب ، والصفة اسم مفرد لا يحتمل الصدق والكذب . ونفس الشيء فعل عندما ميز بين الاسم والمسمى والتسمية او عندما ميز في الواحد ، بين ما لا يتقسم ، وما لا نظير له ، وما لا ملجأ سواه ، او عندما اضاف ، هو والجوئني ، قيمة ثالثة في مسألة العلم ، وهي المعلوم الذي ليس بشيء . فالمعلوم عندهما قد يكون شيئا ، وفي هذه الحالة يكون موجودا ، وقد يكون ليس بشيء ، وفي هذه الحالة يكون معدوما ، ولكنه يبقى مع ذلك معلوما . واذا انتقلنا الآن الى الفلاسفة نجد نفس الشيء خاصة عند ابن سينا . فاذا كان التقليد الارسطي يميز بين الواجب والممكن فان فلاسفتنا اضافوا قيمة ثالثة هي الواجب بغيره كما اضافوا الى القدم والحدوث قيمة ثالثة عبر عنها ابن سينا بـ « القديم بالزمان الحادث بالذات » ، وفي مسألة العلم الالهى اضاف ابن سينا الى العلم بالكليات والعلم بالجزئيات ما اسماء « العلم بالجزئيات على نحر كلي » .

ان هذا المنطق الثلاثي القيم الذي يشكل الناطق الاساسي في بنية الفكر العربي الاسلامي مستمد من هذه البنية نفسها التي تتحرك العلاقات فيها بين ثلاثة اركان : الله ، الانسان ، العالم . في حين ان المنطق اليوناني منطق

ثنائي القيم لانه مستمد من بنية فكرية تتحرك العلاقات فيها بين ركنين فقط هما الانسان والعالم . اما الالهة فهي عندهم من صنع البشر ، وهي آخر ما يوجد : المادة اولا ، ثم الانسان ثانيا ، ثم الالهة بعد ذلك . تلك هي البنية الفكرية التي تحركت في اطارها الفلسفة الاغريقية والتي انحدرت اليها من الميثولوجيا اليونانية .

واذن فنحن هنا امام بنيتين فكريتين لكل منهما منطلقها الخاص . وسيكون من الخطأ تفكيك عناصر احدهما والنظر اليها خارج النسق الذي تنتمي اليه ، والقول بعد المقارنة ان ها هنا نقلا وتشوها ، فالمسألة يجب ان تخضع للنسبية كما قلنا قبل .

اما بخصوص المسألة الثانية فان ربط الفكر ، بالواقع الذي ينتمي اليه ، ضرورة ملحة ، ولكنها عملية معقدة شاقة ، خصوصا عندما يتعلق الامر بمجتمع ، كالمجتمع العربي الاسلامي ، لم يكتب بعد تاريخه كتابة عملية . ومهما يكن ، فان القوانين العامة للسيرورة التاريخية تسمح لنا بالقيام بمحاولات من هذا النوع . انه مهما كانت خصوصية التاريخ الاسلامي فانه لا يمكن ان يشذ عن قوانين التطور العامة ، لا يمكن ان يكون الفكر العربي ، الفلسفي وغير الفلسفي ، قد نشأ ونما وتطور بمعزل عن نشوء ولمو وتطور المجتمع العربي الاسلامي .

هناك حقيقة تاريخية لا يجادل فيها احد . وهي ان المجتمع العربي قد بلغ اوج تقدمه في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وانه كانت هناك قوى اجتماعية معينة هي التي قادت هذا التقدم . واذا كان البحث التاريخي العلمي لم يكشف لنا بعد عن هوية هذه القوى ، عن اصولها وتركيبها ومكائنها الاجتماعية ، وخط سيرها ... الخ ، فانه لا شيء يمنع من ان نحاول اقامة نوع عام من الروابط بينها وبين اكثر انواع الفكر العربي تقدما . فعلى هذا الاساس بنينا محاولتنا هذه .

لقد تطلعت البرجوازية الفرنسية في العصر الحديث الى تشييد دولة الحرية والاخاء والمساواة دولة العدل والعقل ، وكان روسو ، بعقده الاجتماعي ، المعبر عن تلك التطلعات ، فلماذا لا نرى في الفارابي « روسو العرب في العصر الوسيط » ؟

الحلقة الدراسية الثانية
الفارسي والثقافة العربية

الفارابي

د • تودجيما - اندونيسيا

ولد الفارابي عام ٢٦٠ هـ / ٨٧٠ م ، من اصل تركي • ولد في فاراب في اوزباكستان الحالية ، وكان والده ضابطا فارسيا في الجيش التركي • اما امه فكانت امرأة تركية من تلك القرية • ظل الفارابي في مسقط رأسه حتى سن الاربعين • وفي تلك الفترة لم يعرف الكثير عنه • ويقال انه عمل ناطورا •

بغداد ٩١٠ - ٩٢٠ م عندما بلغ الفارابي الاربعين من عمره ، ذهب الى بغداد • ومنذ ذلك الحين يستطيع المؤرخون ان يكتبوا تاريخ حياته • وعندما قدم الى بغداد ، لم يكن يعرف العربية بعد ، وتعلم النحو على يدي استاذ يدعى ابو بكر السراج • كما درس الفلسفة والمنطق على يدي أبي بشر يونس •

حران ٩٢٠ - ٩٣٠ م ، ذهب الفارابي الى حران ، حيث درس انواعا شتى من الفلسفة على يدي يوحنا جيلاد . وهناك بدأ يكتب كتبه واحدا تلو الاخر . ولقد اتقن الفارابي اللغات الالية بصفة خلاصة ، العربية ، واليونانية ، والفارسية ، والتركية ، ودهش للكتابة ولقبوه بالمعلم الثاني بعد ارسطو « المعلم الاول » وكان ايضا موسيقارا عبقريا ، ومؤسسا للفلسفة السياسية كما انه التقى المحاضرات في حران . وكان من بين تلاميذه الفيلسوف يحيى بن عدي .

دمشق ٩٤٠ - ٩٥٠ م عام ٩٤٠ م ، ذهب الفارابي الى دمشق ، حيث التقى بحاكم حلب سيف الدولة الحمداني الذي اصبح مستشارا له . ولان الفارابي كان يتنقل باستمرار لقب ايضا wandering scholar وهو يقول في « فصول المدني » يخطيء الرجل الفاضل اذا بقي في ظل حكومة فاسدة . فعليه ان يهاجر الى المدن الفاضلة . وتوفي الفارابي عام ٩٥٠ م واقام كل من سيف الدولة وخمسة عشر رجلا من بلاطه الصلاة الجنائزية على روحه .

مات الفارابي ، لكن الجيل الذي جاء من بعده استمتع بكتاباتة التي خلفها كنتاج لافكاره .

اللباب الاول للقيام العرفي في فلسفة الفاعل

الدكتور جعفر آل ياسين - العراق

١ - اود هنا ان اسجل - بادئ ذي بدء - ان الفكر الانساني لن ينهض على ابتداعية خالصة من التأثير باخرى ، قديمة كانت ام حديثة . وليس الابداع خلق افكار من عدم لا اصل له ، بل الابداع ان نضيف الى ما تقدم جديدا يستند في بنائه وقوامه على اصول سابقة ولاحقة . ولهذا فليس « الانتاج » بصورة المتعددة ابداعا ، لان الاول يقوم على الكمية في الحصر ، بينما ينهض الثاني على الكيفية في الفكر .

ولا ضير على العقل - اي عقل - ان يتناول امورا تناولها غيره من قبل فيضيف اليها ويظهرها بصورة تتباين في منهجها مع سابقتها ، ما دام الاعمال الذهني قائما يتساقط في سيره والاصول العلمية في البحث والايجاد ، ومادام الفكر وابداعه ملك الانسانية وحدها ، وهي الموكلة بان تعمل على شاكلة نوع منه او تخالفها . ولا يدعو ذلك الى استرقاق او عبودية للمتقدم على المتأخر اطلاقا (١)

فالأبداع او الاصاله هنا تعني عمليتين منفصلتين متاليتين : تحليلية تارة وتركيبية اخرى ، تنهض على عناصر قبلية للتجربة الجديدة في الفكر ، وقد تختلف هذه التجربة حدة وشدة باختلاف صانعها ، ولكنها في صميم طبيعتها لا تخرج عن صيغة الابتداعية التي نريد ، او بمعنى آخر ان الاصاله هي تحقق نحو من التجديد في عملية التأثير الفكري ذاتها ، على ان يكون هذا التجديد عملا خالصا لاصحابه الذين نسجوا لحمته وسداه . ومن هنا ايضا نجد ان الاصاله — اية اصاله — تتفق في مدلولها نوعا ولكنها تختلف كما وكيف ، من حيث انها في صورتها الاخيرة تجديد جاء على غير مثال ا .

ومهما اردنا المبالغة في دعاوة (انها على غير مثال) فاقنا نجد انفسنا امام عملية التلاحم الفكري والحضاري بين الشعوب من جهة والافراد المتنازعين من جهة اخرى ، مما لا يدع مجالاً للشك في تأثير بعضهم في بعض . ولكن الامر يتباين في دلالاته ودرجة ممايه : فبراءة الاختراع مثلاً غير نظرية الفيض الفارابية في سلم الاصاله ، ولكنها في مضمون الشكل والصورة يحصلان صفة الابتكار . فاختلافهما اذن في طبيعة الكيف لا في نعت الاصاله ، باعتبار ان هذه الصفة تلحق كلا منهما بمقدار ، وهذا المقدار هو ما نعنيه بالكيف ، فالحكم عليه ، حكم على مدى الاصاله في شدتها وحدتها .

وبناء على ذلك تباينت اوجه هذا الحكم بالنسبة الى النظرة المجردة التي يحول فيها الباحث تحديد هذا الكيف تحديدا واضحا سليما يرتفع به عن التحيز والهوى ويبعده عن الميول والاهواء . ومهما يكن فالاصالة امر اضافي يرتفع بمقدار ويهبط بمقدار ، ويبقى (هذا الامر) في ارتعائه ذاك وهبوطه هذا مقياس تصور به طبائع الحضارات الانسانية على اختلاف انواعها وتباين ازمنتها . .

٢ — والفكر العربي الذي نحن بصدد تأثير قبل كل شيء بالكتاب والسنة يستمد منها ما اثر عن النبي (ص) والصحابة والتابعين من اقسوال

واحاديث تنصادى وهدفه الاول في التوحيد وتتفق وخياله العاطفي والميثولوجي • ومجال هذا التأثير اطلق للفعل سراحة في الاداء النفسي في النظر الى كائنات الطبيعة واستمداد العبرة منها على وجود الحق المطلق الخالد •

ولا يهنا من اصالة الفكر العربي هنا ما اعوز المتقدمين البرهان عليه ، انما تدفعنا الى ذلك دعاوة ارسلها بعضهم ولا يزال يرددها اخرون من ان الفكر العربي الاسلامي (ومن اقطاب هذا الفكر فيلسوفنا الفارابي) لم يكن اصيلا في ينابيعه الاولى ، وبما جاء في فلسفته وحكمته ، واشراقته وصوفيته ، وما هو الا صورة تلبست اثوابا غريبة عنها لا تتحمل الاصالة فيما اعقبت من علوم وفنون • ونحن لا نتردد حقا من القول بان عبقرية العرب برزت في كثير من الاحيان في مجالات غير الفلسفة كالفلك والرياضيات والبصريات والطب ، ولعل نصيب الفلسفة (التي نحن نحتفل الان باحد كبار رجالها) كان اقل من خدينتها في العلوم الاخرى • ولكن مهما تكن هذه الندرة من الابتكار فهي قيمة بالتقدير والاهتمام والاعجاب ، لانها نشأت في ارض بكر عذراء لم تعرف - قبل معرفتها - شيئا عن علوم اليونان وفنونها • فبنت صرحها المتين على ارضها تلك بناء محكما وسديدا •

ومما تجدر ملاحظته في هذا الموضع ان بناءها الفكري الاصيل ذاك سمة لازمتها في آدابها وفلسفتها وعلومها ، وظهرت هذه السمة وكأنها القاسم المشترك بين الجميع ، واعني بذلك (سلطان العقل) • ولعلي على حق حين اقول ان سلاح العقل كان من اقوى الاسلحة التي شهرها المفكرون العرب في ظل الاسلام ، سواء كان ذلك في تثبيت دعائم المنهج الفلسفي لديهم او في محاولة دحضه وتقصه ورفضه •

٣- ويَجْمَلُ بنا ان نلحظ امرين في بحثنا هذا ، الاول : ان دراسة الحضارة - اية حضارة - لا يقوم على التجريد والتنصل ، لان الفكر الانساني على اختلاف مراميهِ وتباين اهدافه ليس كـلا يقوم بذاته دون سائر المؤثرات الاخرى ، ولا احسب ان عقلا ، مهما بلغ من درجات الكمال والراقي ، يمكنه التخلف عن البيئة والتقاليد والامور الحياتية ان كانت من حوله ، او في آفاق وبقاع دونه في المدى والاتساع ، لان التخلف عنها في الكمال والراقي نفسيهما •

ومن ثمة فان لقد الفكر لا ينهض على حتمية مطلقة بعيدة عن الواقع الاجتماعي لبيان وجه الحسن والقبح فيه ، ما دامت الحياة الحق لا تنهض على السكون والثبات بل على الديناميكية والتصير في تطور متلاحق يستلزم ارتباط بعضه ببعض ، وهذا ما نلاحظه بينا في حضارات اليونان والرومان وفارس ، خاصة اذا تعمقنا تلك السمات التي اتسمت بها المدارس الفكرية القديمة كنثر الفيثاغورية بالثقافة المصرية مثلا ، وكنثر سقراط الافلاطوني بالاساطير القديمة كعالم النور والظلمة والالهة المثلى • والثاني : ان الفكر العربي نما وترعرع في ظل دين منزه يدعو الى الوحدانية في العقيدة ويؤمن ايمانا مطلقا بان المادة او الهوى - كما ينعتها الفلاسفة - هي من مبدعات الرب الذي اوجد الاشياء كلها • فلم يكن للفلاسفة عصر ذلك ان يجهروا بأرائهم التي يؤمنون • ثم تعاقبت الاعوام فبرز ظرف غزت فيه الثقافة اليونانية حراض العالم الاسلامي وخاصة بغداد ، فتوسعت الذهنيات واقبل الانسان العربي يغترف من التراث الجديد خيره وشره ، واعقب موقفه هذا نوع من حرية الفكر ما زلنا منها على اعجاب وتقدير •

٤- واذا قيس الامر من بعد آخر كان التجديد الذي تقصد امرا ينضوي في تضاعيف النقد الباطني الذي آثاره المفكرون في مصنفاتهم الفلسفية ، سواء كان هذا النقد تجريحا لرأي قديم او تثبيتا بالبرهان لرأي

مرسل • وفي كلا الحالتين لا بد لنا من التعامل مباشرة مع المتون والنصوص الاصيلية • ولهذا اول ما اود ان الفت اليه انظاركم هو ان هذا النقد لم يكن موجها لشخص معين من الفلاسفة بل لجملة الحكماء اليونانيين الكبار ، ومن هنا نجد ان الاتجاه الفكري الذي تبناه فلاسفة العرب لم يعتمد كلياً على مدرسة متشخصة من مدارس الاغريق بحيث ينفرد الفيلسوف بها دون سائر الاتجاهات الاخرى • بل انعكست محاولاتهم على التحيز والتوفيق ، فظهرت الارسطية تارة ، والافلاطونية القديمة تارة ، والافلاطونية الجديدة تارة اخرى ، تجتمع في مفكر واحد وتفرق في فكر واحد ، فكان التيارات الغريبة انصبت بكل سماتها ومفارقاتها في جدول الفكر العربي فعادت خليطاً قد يبدو للعيان متنافراً لولا سمة العقل التي غلبت عليه من جهة وعملية الدمج والمزج التي قدمها الفلاسفة لهذا الفكر من جهة اخرى • فكانت مشكلتهم الرئيسية هي : « ان يوازوا بين ما نزل به الوحي من حقائق ، وبين ما كان العقل الانساني قد اتجه قبل ذلك ، ليروا اين يلتقي هذان المصدران واين يفترقان • وكانت النتيجة الاساسية التي انتهوا اليها في تحليلاتهم هي ان المصدرين كليهما تنبثق منهما حقيقة واحدة بعينها ، واذن فلا تناقض ولا تعارض بين ما تقتضيه العقيدة الدينية وما يقتضيه العقل بمنطقه » (٢)

بل اننا لنزيد على هذا فنرفض جملة وتفصيلاً الدعاوة التي تهـمـول ان القرآن كتاب لا يحث على النظر العقلي ولا يدع للمسلم مجالاً يستقي منه ظلال الحقيقة بمقله ووجدانه • والقرآن بين ايدينا تتصفحه متى نشاء ونقف على سمات بيّنة تدعو المسلم الى وجوب ايمان النظر في الكسـون امعاناً عقلياً يبلغ من سلطانه حدّاً يندعش له الوجدان : « لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي » — فمن هو الحكومة يا ترى بين الغواية والرشد ، وبين الضلالة والهدى ، وبين الخير والشر ؟ نحسب انه (العقل) وليس سواء ، هو الحاكم والمحكوم ، هو الهداية ورموزها ، يجتهد فيصيب ، يجتهد فيخطئ ، وبين خطائه هذا وصوابه ذاك يكمن الاجر كما يقول الفقهاء •

يضاف الى ذلك ان الافتتاح الذهني الذي دعا اليه القرآن في أخذ العبرة مما هو محسوس قائم ، ومما هو موجود جزئي ، والارتفاع منه طورا فطورا الى عالم اسمي ، عالم اكثر اتساقا واكثر نظاما وادق توافقا ، بحيث تنطلق نظرتة من الاستقراء الى الاستدلال في مسيرة ذهنية بديمة ترتفع الى التعميم الشامل الذي يرد الاشياء الى قمة واحدة كما تفعل الفلسفة سواء بسواء .

فعي موقف القران الميتافيزيقي (وهو كتاب ديني ظاهر الهوية) تتعدد معالم لم تتطرق اليها الفلسفات المتقدمة عليه ، تلك هي فكرة (الوجود الاول) - فلقد وضعتها الافلاطونية بشكل ، وصورتها المشائية بشكل ، وعبرت عنها الوثنيات والاسرائيليات بشكل آخر . نجد (الكتاب) يقدمها في صورة تشبيهية ينفرد بها بين سائر تلك الاراء ، فيصف الوجود الاول بأنه (اقرب اليكم من جبل الوريد) - هذا القرب الذي ينطلق من موطن الحيوية في الانسان ، دون ان يضع لهذا التشبيه مجالا للحلول او الاتحاد ، بل هو اتصال لامادي فحسب (هو معكم اينما تكونوا - لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار - ليس كمثل شيء ^(٣) تلك هي نزعة الكتاب التي خلت عنها افكار المتقدمين ، فارتسام (الوجود الاول) على هذه الصورة الداخلة والخارجة معا تعطي لنا موقفا روحيا طريفا عبر عنه فيلسوفنا الفارابي بالفاظ فلسفية دقيقة فقال : « لا يمكن ان يكون وجود اصلا مثل وجوده ، ولا يمكن ان يكون ذلك الوجود لشيء آخر سواء ، ولا يكون شيء اصلا في مرتبة وجوده ، لا نضير ولا ضد . . » - فاعطانا ابو نصر صورة اللسية هذه على شكل (وجودي) لاخدين له اطلاقا . ^(٤) واتني في الوقت ذاته اؤكد لكم ان (الكتاب) ليس نصا فلسفيا ولا يمكن ان يكون كذلك ، وحسب القران ان يتلك هذه الظاهرات الفلسفية التي يمتزج بها العقل مع الحس والروح مع التجربة فيصدر عن كل اولئك بنظرة كونية شاملة تشارك في بناء الينايع الاولى للفكر الفلسفي في الاسلام وعند فيلسوف عربي كالفارابي - آمن بالعقل كسيل

الى المعرفة الانسانية ليحكم بما يريد ويختار ما هو الاصلح . والعقل هنا -
في فلسفة ابي نصر - عقلان : عقل الفرد وعقل الجماعة ، يشتركان معا في
البناء الاجتماعي لمدينته الفاضلة وفيلسوفه الامام وحكومته العالمية الموحدة ،
فهو اول فيلسوف عربي خطط لثورة الفكر على عالم الواقع المرير .

٥ - ونحن لا نتنكر للحقيقة القائلة ان الفارابي اقتبس مناهج
اليونانيين واستعار طرق استدلالهم واستنتاجاتهم ولكنه في الوقت ذاته
حدد موقفه ازاءها ، فابطل جانباً واسترضى جانباً وتعصب لآخر ، وليس
في هذا ضير ، فالفكر الفلسفي (اخذ وعطاء) في كل مراحل التطورة . وان
النقد الباطني الذي سجله الفارابي حول المنهج اليوناني يشير الى سلامة
موقفه الفكري - وفي تصوري ان النقد الداخلي الذي قدمه الفارابي او
غيره من المفكرين العرب يستوي فيه المبرمون والرافضون معا : فنقدهم
سواء كان في تبني تلك الآراء او في دحضها ، ينهض على جانب من الجودة
والابتكار ويتخذ (العقل) سبيلاً لمنهجه .

ومن هنا نجد ان ينايع الفكر العربي الاسلامي واضحة كل الوضوح
في فلسفة ابي نصر ، فمعالم خطوطها الدقيقة تشير الى هذا الارتباط ، بحيث
تبدو الينايع الفكرية الاولى وكأنها صدى لتلك التي عمقها الاسلام في
(كتابه) خاصة ونحن نؤكد هنا ما للمعيدة من تأثير على الفكر الفلسفي
عصر ذلك ، او بالاحرى ان الفلسفة نشأت في صورة نقد فكري للمعتقدات
الدينية والاخلاقية ، وظلت دائماً معنية بهذا النوع من النقد على ان يشمل
منهجية التحليل الواعي لطرق التفكير والصياغة الواعية لنظرة كونية تظهر
فيها اوجه هذا التأمل في مشكلات مجردة تبحث عن التجربة والمعرفة
والحقيقة والله والطبيعة والعقل . (٥) ويكفي دلالة على هذا الارتباط
قول فيلسوفنا الفارابي ان « الشريعة والملة والدين والسنن اسماء
مترادفة فالملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة ، وكما ان الفلسفة منها نظرية
ومنها عملية كذلك الملة » (٦)

ومنطق الفارابي في ملته يصدر عن ينبوع عربي مرتبط (بالكتاب) -
ومن هنا اود ان اضع امامكم المقولة التالية : ان اهم عنصر في فلسفته كان

(القرآن) ومواقف الفرق الفكرية منه ... اقول هذا دون ان ابخس حق
الاصول اليونانية والشرقية التي تبناها الفارابي واعتمد عليها ، فلا مشاحة
بين الطرفين ، ولا تناقض - في رأينا - بين الموقفين .

الهوامش :

- (١) انظر مقالة الكاتب الوسومة (الابتدائية في الفكر العربي) -
مجلة الآداب - السنة الاولى ، بيروت ، عدد نيسان ١٩٥٣
- (٢) انظر : د. زكي نجيب محمود - تجديد الفكر العربي ، دار المشرق
بيروت ١٩٧١ ص ٢٦٩
- (٣) اوردت النصوص الهرمسية (انظر : نجيب بلدي - مدرسة الاسكندرية
وفلسفتها ، ص ١١٨ ، القاهرة) ما يفيد نوعا من الحلول والالتصاق بين
الانسان والحضور الالهي حيث تقول :
« اينما سرت جاء الاله للقائك ومثل امامك ، حتى في المكان الذي لا تنتظره
فيه ، وحتى في اللحظة التي لا تتوقعه فيه ، نائما كنت او مستيقظا ، في
البحر وعلى البر ، في الليل او في النهار ، متكلما او صامتا ، اذ لا يوجد شيء الا
كان هو . . »
- وهو موقف لو قرن الى موقف القرآن لتمييز الموقف الاخير بصورته
الروحانية الالامادية بشكل واضح سليم ، على ان حكمة الهرامسة
ومعرفتهم تنطلق نحو (الفنوصية) كأساس لفكرهم الديني الموفق بين
الوثنيات والاسرائيليات والمسيحية .
- (٤) انظر : الفارابي - كتاب الملة ، تحقيق الدكتور محسن مهدي ، نشره
دار المشرق ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ٨٠
- (٥) انظر : د. جعفر آل ياسين - فلاسفة يونانيون ، الطبعة الثانية بيروت
١٩٧٥ ، ص ١١
- (٦) انظر : الفارابي - كتاب الملة ، ص ٤٦-٤٧

الفارابي ابن الريوندي

جوزيف فان اس ، ألمانيا الاتحادية

ان الموضوع لا يقترح نفسه . الفارابي وابن سينا ، الفارابي وارسطو لم لا ؟ لكن الفارابي وابن الريوندي اذ الفيلسوف الذائع الصيت لم يمل الى المتكلمين مطلقا ، اذن فلماذا يقوم شيء مشترك بينه وبين اكبر الزنادقة في الاسلام ، الزنديق الذي حاولت الاجيال بعده ان تثقله بشتى الافتراءات والشبهات . على انه ينبغي ان يشار الى ان ابن الريوندي كان المتكلم الوحيد الذي أفرد الفارابي باهتمام يتمثل برد صريح على عمل من اعماله ، فابن اصبعة يشير ، ضمن مؤلفات الفارابي ، الى رسالة في نقض « كتاب ادب الجدل » لابن الريوندي .

(ج ٢ ، ص ١٣٩ ، س ٧ ، ط ٠ ملر Muller) .

اما كتاب ابن الريوندي المذكور فلا نعرف عنه كثيرا ، فلم يصل كاملا ولا على صورة شذرات . ومع هذا يبدو انه كان فعالا في الاوساط الفلسفية . فالمعتزلي ابو القاسم البلخي ابن الكمبي (توفى ٣١٩/٩٣١)

* ترجمة الدكتور كامل مصطفى الشبيبي والدكتور عبدالامير الاعصم

صحح اغلاطه ، في كتابه « اصلاح غلط ابن الريوندي » (ذكره ابو رشيد النيسابوري في كتابه « مسائل الخلاف ») ، والتي تصدى لنقضها الاشعري (توفي ٣٢٤ / ٩٣٥ - ٦) الذي ربما علق عليه ايضا ان كان لنا ان نربط رسالة « شرح ادب الجدل » بما يوافق هذا الظرف .

والمعروف ان كلا الكعبي والاشعري كانا اسن من الفارابي ، وقامت خصوصتهما خلال سني حياة الفيلسوف . وبقي كتاب ابن الريوندي مدونا بعد قرن من هذا التاريخ واثار اليه الحنبلي المتقلب ابن عقيل (٤٣١ / ١٠٤٠ - ٥١٣ / ١١١٩) في « كتاب الفنون » له (قارن الاقتباس غير الواضح في « كتاب الاداب الشرعية » لابن مفلح ، ج ٢ ، ص ١٢٠) (الذي يقول فيه) وله الجدل ، وربما استعمله في كتابه الضخم « الواضح » الذي تتناول فيه مشاكل فن الجدل (The ars disputandi) الذي نستطيع وصفه - على العموم - بالمنهج المدرسي . وقد لاحظ جورج مقدسي بان « كتاب الواضح » ومصدرا اخر مهما للكتاب « ادب الجدل » وهو « كتاب الانوار » للقرقساني المتكلم القرائي (عاش في النصف الاول من القرن العاشر (الميلادي) ، قارن الترجمة الوثيقة الصلة بموضوع النص من نشر فيدا G. Vajda في R.E.J. (122/1963/7 ff) كلاهما نقل النص عينه الذي يحمل طابع الاعتزال . وقد وقف في صف الرماني النحوي المعتزلي البغدادى البارز (توفي ٣٨٤ / ٩٩٤) الذي اقتبس من قبل ابن عقيل اقتباسا مباشرا . ومع ان هذا يبدو مقنعا بالنسبة لابن عقيل ، فهو ادنى من ذلك بكثير بالنسبة للقرقساني ، الذي كان معاصرا للرماني وربما اكبر منه بكثير ايضا (ويحق لنا الان ان نفترض شهرة كتاب ابن الريوندي في تلك الايام . ولكن ان يكون الوضع دفاع الاشعري واقتباس ابن عقيل والقرقساني ، فهل من الكثير على هذا الكتاب ان يقدر ويناقش لمجرد صدوره عن زنديق ؟

بقي ان نذكر ان القرقساني كان يهوديا ، وهذا يعني انه لم يعنه صحة
 او خطأ ما يدور في مجال علم الكلام الاسلامي . ومع ان الاشعري وابن عقيل
 وقما تحت تأثير الاعتزال ، ولم يكونا معتزلين بالذات ، فقد كان تأصل
 الخصومة ضد ابن الريوندي بفعل المعتزلة . وليس من شك في ان الوقوع
 في ابن الريوندي كان مثار سعادة مبسورة لكل من تسول له نفسه ذلك ، ومع
 ذلك ، فقد مر زمن كان فيه الناس قادرين على التمييز ما دامت ثمة فرصة
 للرجوع الى الاصول التي استقى منها ولو كان مرتدا . والى جانب هذا
 يبدو ان السبب في هذه الخصومة كان جغرافيا اقليميا « اذ ظهرت التشنيعات
 المغرضة الدائرة حول ابن الريوندي في العراق ، على يد الجبائي في البصرة
 والخياط في بغداد . وفي مقابل ذلك ، عاش ابن الريوندي مدة طويلة فيما وراء
 النهر - اذ يعود في اصله الى مرد الروذ - وظل مقدرًا في تلك المنطقة كمتكلم
 بعد مغادرته لها . ومن هنا كان للكعبي فيه رأي متوازن ، (بسبب كونه
 من بلخ) ولم تؤثر فيه تلمذته للخياط وقد ذكره في كتابه « محاسن
 خراسان » (الذي اقتبس منه ابن النديم في كتابه « الفهرست ») . واهم
 من ذلك ان (الامام) الماتريدي ، (باعتباره من تلك الاقاليم) ، (توفي ٣٣٣
 / ٩٤٤) ، يشير الى ابن الريوندي بشكل ايجابي جدا وذلك في كتابه
 « التوحيد » وفي كتابه « تأويل اهل السنة » كما فعل ذلك بعده الماتريدي ،
 نورالدين احمد بن محمود الصابوني (توفي ٥٨٠ / ١١٨٤) في كتابه « كفاية
 في الهداية في اصول الدين » ومصادقا لذلك تحولت الاتهامات المتطرفة ضد
 ابن الريوندي عند الماتريدي في كتابه « التوحيد » الى توصيفات منقولة عن
 ابي عيسى الوراق ، المعتزلي المشهور ، الذي عرف بكونه مؤرخا لتراث
 الزنادقة واتهم ايضا بكونه صاحب نزعات مانوية ، وكان ابن الريوندي
 نفسه هو الناقض لها في دفاعه عن الاسلام ، او تفسيره الخاص للاسلام .
 اننا لسنا على يقين من انتساب ابي عيسى الوراق الى المانوية ، كما دمج في

معظم مصادرها فيتين لنا الان ان ابن الريوندي لم يجاوز المنطق في الاشارة الى هذه التهمة ، كما تذهب اليه اكثر مصادرها •

وبعد ، فلا نعلم على وجه موقوف به ماذا وقع لابن الريوندي في بغداد والسبب الذي حدا بخصومه العراقيين الى الوقوف منه هذا الموقف الشديد • فالجبائي يتهمه بأنه لم يقصد الا اثاره الارتباك والتشكيك ، حتى قيل انه لم يكن يصنف الا ابتغاء الشهرة — وكان ذلك ، بالمناسبة ، تصرفا طبيعيا يمارسه المتكلمون والعلماء عامة • لقد كان الجبائي ممثلا للاعتزال في العراق ، بينما ابن الريوندي ينتهي الى جذور فكرية مختلفة •

ومن ناحية اخرى ، لم يتعد الشريف المرتضي عن هذه النقطة كثيرا في رده على نقدرات الجبائي — وذلك في كتابه « الشافي في الامامة » حين ذكر ان ابن الريوندي — في مصنفاته ، وبخاصة كتبه الاربعة المشهورة التي نقضت عدة مرات ووصفت باقذع الالفاظ لمجرد النقد — ، ابن الريوندي هذا كتب كتبه لان زملاءه المعتزلة طالما وقعوا فيه وطعنوا في سلوكه فاراد بذلك ان يدلل على ضعفهم • لكنه تخلى عن هذا الموقف بعد ذلك وقد كان ابن الريوندي مثل الجاحظ في قدرته على اتخاذ مواقف مختلفة قد لا تكون بالضرورة من رأيه الشخصي ، وبالجمله اعرض ابن الريوندي عن اتباع المعتزلة واتخاذ مواقفهم وحرص على ان يسمي اثني استقى منها (الشافي ص ١٣ ، س ٣ وما يليه) • وعلى هذا فربما صح القول : ان ابن الريوندي دفع النزعة الجدلية لعلم الكلام المعتزلي الى غايتها • ومع انه لم يكن متطرفا بنفسه ، الا انه استنفذ كل الامكانيات التي يتضمنها منهج اقرب للنقد الهدام منه الى العرض المنظم للافكار المتسقة • كان هذا بالذات السبب في ان كتبه المختلفة لم يجمعها طابع واحد يجعلها تبدو متكاملة • وكمثل على ذلك ، وجدناه في « كتاب التاج » يدلل على قدم العالم ، وفي « كتاب القضيبي » دلل على ان الله لم يكن يعلم شيئا مما خلقه في العالم قبل خلقه

بل احاط بالاشياء علما بعد خلقه لها . وفوق هذا ، فلم يلتزم ابن الريوندي
بقضايا محددة بل كافح في كسر الغرور الذي اتصفت به المدرسة العراقية
لقد اراد اثاره روح الشك والتردد في قلوب رجالها دون ان يكون شاكاً
بنفسه .

فاذا جاء الفارابي ليهاجم ابن الريوندي « ادب الجدل » ، لم يوجه
هجومه الى زنديق بل الى ممثل نموذجي لمنهج يقع ضمن الاطار الارسطي ،
منهج لا يتسع لليقين الذي يورثه الاستدلال القياسي ، بل ينحول الى منهج
فاسد يتمثل في ولع بالجدل العدواني الصرف .

وواضح ان هذا المنهج لا صلة له بفن التحليلات الاولى التي يتضمنها
« كتاب البرهان » ، بل هي من موضوعات « كتاب الجدل » (ويرى
الفارابي) انه اذا ساغ للمتكلمين الاعتقاد بان في استطاعتهم الوصول الى
اليقين فذلك وهم واضح ، لان هدف المتكلمين من منهجهم هذا الذي يتمثل
في « سكون النفس » انما هو مقولة لا تتعدى البرهان الخطابي - وانما
تعني القناعة بفهم شيء معين بقطع النظر عما يحتويه من حقيقة . اما الحقيقة
نفسها ، فتبقى صعبة المنال في كل وقت ولا يمكن قبلها الا كرها (قارن
الفارابي ، كتاب البرهان ، ص ٢١٤ ، س ١٧ وما يليه) . وكما يقضي به
المنهج بكامله ، يبدو ان فكرة « سكون النفس » مجرد شعور ذاتي يقضي
بان المرء على حق دون ان يكون ضمائنا موضوعيا لاكتشاف الحقيقة .

ولم يكن هذا كله شيئا جديدا ، بل يؤسفنا ان نقرر انه اقرب الى
العموميات . وبعد ، فاننا نفتقد اي خبر موثوق عن « كتاب ادب الجدل »
لابن الريوندي، وتقض الفارابي له . وفي هذا المجال ، يمكن ان تقدم خطوة
اخرى ، ذلك انه ليس من المؤكد ما جاء عن نقض الفارابي لهذا الكتاب
وحى الان لم تتجاوز اشارة ابن ابي اصيبعة في « عيون الانباء » وترد

في « كتاب تاريخ الحكماء » للقفطي ، الذي هو واحد من المصادر الرئيسية لابن ابي اصيبعة ، فقرة تتضمن عنوانين : هما « كتاب في ادب الجدل » للفارابي نفسه ، و « كتاب الرد على ابن الريوندي » دون مزيد من التفصيل (ص ٢٧٩ ، س ١٥ ، طابرت Lippert) . وعلى ذلك ، فعلى ان نبحت بطريقة آمنة عن مادة اضافية تدور حول هذا النزاع بين الفارابي وابن الريوندي . من هنا ، فان الخروج من هذا الغموض يشبه البحث عن ابرة في حزمة قش . ومع هذا ، ربما امكن تضيق دائرة بحثنا بتوجيه السؤال التالي : ما الافكار او المواقف ذات الاتصال بابن الريوندي التي فرضت نفسها على الاجيال التالية وهل نص عليها في مصنفات الفارابي . على ان شيئا واحدا ينبغي ان يبين منذ البداية ذلك ان الفارابي لم يشر به الى ابن الريوندي في كتبه التي وصلت ودرست حتى الان . وينبغي ان يشار الى ان كلا الفارابي وابن الريوندي قدم من شرقي الامبراطورية العباسية الاول من ماوراء النهر (فاراب) والثاني من خراسان (مرو الروذ) ، واذا فصلت المنطقتين المئات من الكيلومترات ، فانهما قريبتان من حيث الجذور الثقافية . واذا تحدث الفارابي عن علم الكلام بطريقته الخاصة ، فانه قد لم يضع في اعتباره المدرسة العراقية للاعتزال ، وربما كان اهتمامه في الاشعري أثقل من ذلك ، لكن نظره توجه الى الكمبي (الذي درس في بلخ) وكذا ابن الريوندي (الذي جاء من مناطق اقرب) .

هناك نقطة اخرى تفرض نفسها على اذهاننا ، الى جانب النزاع الكلامي المذكور ، تلك هي الخاصة بالوحي ، فقد ذاع اتهام ابن الريوندي بجحوده للنبوة ، وهي فكرة تركز على شذرات وصلت من كتابه « الزمرد » التي حفظها نقض متأخر لها من تأليف الداعي الاسماعيلى المؤيد في الدين (توفي ١٠٧٨/٤٧٠) ، ونشر شذراته بول كراوس (Paul Kraus) في مجلة الدراسات الشرقية (R.S.O.) ، المجلد الرابع عشر سنة ١٩٣٤ . وقد صبت هذه المناقشة على الوجه التالي : (ففي رأي ابن الريوندي) « ان الثعلب اعظم نعم الله سبحانه على خلقه » وجاءت النبوة مكملته له « فاذا كان

الرسول يأتي مؤكدا لما في العقل من التحسين والتقبيح والايجاب والحظر ،
فماقط عن النظر في حجته . وان كان بخلاف ما في العقل من التحسين
والتقبيح والاطلاق والحظر ، فحينئذ يسقط عنا الاقرار بنبوته »
(CF. Ibid., XIV, P)

وقد اشار النص المذكور الى ان هذه حجة البراهمة . وبعد ان تصدى
كراوس لايضاح هذا النص ، تبين ان ربطه بابن الريوندي لم يكن الا على
شكل واجهة اختفى وراءها ، ولعله خشي من تصريحه بها لما فيها من شناعة .
وقد ظهرت مادة جديدة في « كتاب التوحيد » للماتريدي يبدو فيها ان
القضية لم تكن على هذا النحو ، بل على النقيض من ذلك وجدنا ابن
الريوندي قد بذل وسعه لنقض هذا الرأي . فقد كان الامر عنده ارجا
منطقيا كاذبا يلقي الحجة على خصمه ذلك انه لا تناقض مباشر بين العقل
والوحي ويقتصر الامر على موقف حدي يختار فيهما المرء بين واحد من
الضدين او كليهما ، وذلك بخصوص المواقف والحقائق التي قد يعدها العقل
قبيحة ابتداء ، لكنه يكشف فيما بعد ما فيها من حسن او فائدة عن طريق
الوحي . لم يكن ابن الريوندي موافقا للبراهمة ، بل خصما لهم ولا يعني
هذا بالضرورة انهم زادوا وضوحا الان عما سبق . ذلك ان هذه الحجة
المذكورة قد نسبها الماتريدي في « كتاب التوحيد » الى ابي عيسى الوراق .
واذا افترضنا ان كلا النصين يتصلان باصل واحد ، وتقصد به « كتاب
الزمر » لابن الريوندي ، بدا لنا ابو عيسى مختفيا وراء ستار البراهمة .
وعلى هذا ، فربما نقل ابن الريوندي هذا النص من « كتاب الغريب
المشرقي » لابي عيسى الذي صور فيه المؤلف الغريب الاتي من الشرق ربما
على صورة برهمي يظهر دهشته من العقائد الغريبة التي يتفوه بها انصار
الوحي . ولم تبدل الاجيال التالية جهدا يذكر لصون الموقف المقابل المعقد
للاشخاص والروايات المختلفة ، بعيدا عن الحقد والجهل ، والا لظهرت في
بساطة ووضوح الوحدة التامة التي تجمع بين ابن الريوندي من جهة وابي
عيسى والبراهمة من جهة اخرى .

لقد وجدنا ظاهرة محددة تنفي هذه الوحدة لاسباب تتعلق بالنقد
الذخلي للنص وحدها ، بل تضيف الى ذلك ملاحظة تدور حول الاشخاص
الذين بها ايضا . ذلك ان ابا عيسى والبراهمة لم يعارضوا جواب من

الوحي تتناقض مع العقل او لا تقبل التفسير به فقط ، بل رفضوا كل حق فردي موروث في الشريعة الالهية لا يتمشى معها خصوصا تقديم القرابين .
وتبعاً لحكم العقل ، انه - كما يقول ابو عيسى في الشذرة المحفوظة في « كتاب التوحيد » للماتريدي ، وكما تنسب الى البراهمة في المصادر الاخرى - « مستحق للوم من اذى مخلوقاً ثم يرتكب خطأ » ، ولكن هذا بالضبط ما يحدث في تقديم الاضاحي . وليس هذا الاعتراض جديداً بالمرّة ، ففي اثبات المعتزلة للخير المحض لله وقفوا حائرين امام معضلة تعذيب الحيوان المسالم والاطفال الابرياء . ومما يذكر ان المتكلم اليهودي حيوي (Haiyoya) البلخي ، الذي اشتهر فيما بين ٨٥٠ و ٩٧٥ (لليلاد) اعني خلال سني حياة ابن اليربوني ، قد تساءل ايضاً عن حكمة تقديم الاضاحي . لكن فقررتنا هذه تعني بامر مختلف ، اذ هي منقطعة الصلة بمسألة الخير المحض لله ، وحيوي ، من جهة اخرى ، لم يمارض الذبح في حد ذاته ، بل تساءل : لماذا صار الدم والسمن طعماً سائغاً لدى الله ؟ وما يبدو جديداً حول مناظرة البراهمة تركيزهم على شريعة تقادم العهد على حلية ايلام الحيوان . ويتشكى هذا مع عقيدة الاهمسا (Ahimsa) عندهم ، ويتفق ايضاً مع النزعات المانوية عند ابي عيسى ، فبالنسبة للاول كانت مجرد تبرير عقلي استمده من دين غريب عن الاسلام . ومع هذا تفهم ابن اليربوني ما يتعلق بمضمون تلك العقيدة بحكم اقامته في منطقة لم يكن البراهمة والبوذيون فيها طيوراً نادرة او سطوراً في الاسفار ، وانما حقيقة واقعة . اما بالنسبة لزملائه المتكلمين في بغداد فقد كانت العقائد المانوية زندقة واضحة .

لقد رد ابن اليربوني على هذا الاحتجاج بالطريقة الماضية على مقولة : ان ذبح الحيوان ان ظهر منافياً للعقل للوهلة الاولى ، فان هذا الانطباع لا يلبث ان يتغير كلية (حين) يتعمق المرء بحث هذه القضية ويكتشف مغزاها الباطن (الماتريدي ، التوحيد ، ص ٢٠١ ، س ١ وما يليه انصص محرف للاسف) . الى جانب هذا ، يضع ابن اليربوني هذه الفكرة في سياق كلامي اوسع : ذلك ان جميع الوصايا التي يتضمنها الكتاب المقدس ذات هدف في ذاته ، لانها وردت على لسان نبي معصوم من الكذب مدلل على صدقه بمعجزاته او بتصريح الانبياء السابقين عليه باسمه وهذه نقطة لا نستطيع

نجاوزها في هذا المكان ، ولكن نكتفي بالقول : باننا سنصل — كما يبدو — الى بيت القصيدة في شأن الاسلوب الذي صب ابن الريوندي فيه هذه الفكرة . ومرة اخرى طور ابن الريوندي هذه الفكرة بشكل يغاير ما عند ابي عيسى الوراق الذي كان منكرا للمعجزات او امكانية اقامة الدليل عليها ، وكذلك كان ملعونا مثله في العرف المتأخر .

وحسلا لكل هذا في الذهن ، توجه الان الى الفارابي . ففي فقرة معروفة ومشبعة بحثا تقع في نهاية « كتاب احصاء العلوم » يصف الفارابي وظيفة علم الكلام ، فبعد تعريف عام مشبع بروح ارسطية بحثه ، يؤكد الفارابي المنحى التبريري لعلم الكلام دون الطابع البناء له . وبعد التفريق بين وظيفتسي المتكلم والفقهاء ، يشرح الفارابي في ادراج موقفين اساسيين يفهما المتكلمون في الدفاع عن قيمة الدين الموقف الاول يكمن في اقامة الدليل على ان الدين يتجاوز العقل (ص ١٠١ ، ص ٣ ، ص ١٠٣ ، في النهاية) الموقف الثاني فني حالة تطبيقه على الصورة التي توافق التأويل المناسب (ص ١٠٤ ، ص ١ وما يليه) . ويبدو هذا اساسا وكأله اشارة الى الحنبلة والاشاعرة من جهة والى المعتزلة من جهة اخرى . لكن دعونا لا ننسى بانه في هذا الوقت بالذات كانت الاشعرية تتخذ للتو شكلها ، بينما كان الفكر الحنبلي آتشد بذي منزلة كبيرة في دوائر علم الكلام ، اذ كان قوة هدامة له فقط ، والاهم من ذلك ، ان البديل الاول لهذا الرأي قد صب بشكل يوافق مشكلة الوحي كما عولجت من قبل ابن الريوندي (يقول الفارابي) : « ان الاسان انما سبيله ان تفيده الملل بالوحي ما شأنه ان لا يدركه بعقله وما يخور عقله عنه ، والا فلا معنى للوحي ولا فائدة . اذا كان انما يفيد الانسان ما كان يعلمه وما يمكن اذا تأمله ان يدركه بعقله » .

(ويقول) : « لذلك ينبغي ان يكون ما تفيده الملل من العلوم ما ليس في طاقة عقولنا ادراكه ، ثم ليس هذا فقط ، بل وما تستكره عقولنا ايضا (ويرى الفارابي) ان الدين والوحي لهما وظيفة التربية المدرسية ، لانهما يبينان الى حد يتفاوت العقل البشري الضعيف عن العقول الالهية ولهذا فان الدين والوحي ليسا متعارضين في حد ذاتهما ، بل يبدو ذلك ظاهريا في حالات اختلاف التوازن في ادراك الاشياء » (ويقول الفارابي :) في وجوب صحة

الدين والوحي : « ان انذني آتني بالنص من عند الله صادق لا يجوز ان يكون قد كذب ، ويصح ذلك اما بالمعجزات التي يعقلها او تظهر على يديه ، واما بشهادات من تقدم قبله من الصادقين المقبولين الاقاويل على صدق هذا .. »

وينبغي ان نقرر ان الفارابي لا ينحاز الى جانب اي واحدة من الوظيفتين ، لان الكتاب الذي ألفه غير قابل للنقد ، بل للوصف وربما اكتشفنا تعاليفا طفيفا مع البديل الذي قدمه ابن الريوندي ، ذلك انه يستمر ليرينا ان زملاء ابن الريوندي ، العقليين منهم واصحاب التأويل يواجهون صعوبات خطيرة من النوصايا الغيبية ، التي تعجز عن تقديم تفسير لهذه الغيبيات . وفي الاخير انها يجب ان ترد الى جواب ابن الريوندي على المسألة ، (وفي ذلك يقول الفارابي :) « وقوم من هؤلاء رأوا ان ينصروا سائر الملل فيلتقطوا الاشياء الشنعة التي فيها : فاذا اراد الواحد من اهل تلك الملل تقييح شيء مما في ملة هؤلاء ، تلقاه هؤلاء بما في ملة اولئك من الاشياء الشنعة فدفعوه بذلك عن ملتهم » . وعلى هذا ، فان الفارابي لا يهاجم ابن الريوندي في هذا الموضع ، لكن يبدو من المؤكد بانه كان له اسلوبه الخاص الذي لم يستمده من الحنابلة ولا الاشعرية ، (لانه انتقدهم جميعا) . حتى ان ابن الريوندي نفسه يبدو بالنسبة للفارابي ، ادنى الى ما اعتدنا ، منتحيا الى علم الكلام التقليدي الذي تعارفنا عليه . كل هذا يفسر ارتباطنا ، ويفسر لماذا لجأ ابن عقيل الحنبلي الى جانب ابن الريوندي على مسألة ايلام الحيوان - ولماذا عنف من قبل الجناح المحافظ لمدرسته ليرجع عن زندقته علانية .

وقد حدث كل هذا في سنة ٤٦٥/١٠٧٢ ، اي بعد مرور اكثر من قرن على وفاة الفارابي .

لقد تناول الفارابي ابن الريوندي بالبحث ، لكننا يؤسفنا ان نقرر بانه لا نعرف الطريقة التي اتبعها في هذا الشأن . وما نعلمه من ذلك بالتأكيد انه لم يفعل ذلك بطريقة ودية لانه رد عليه . ولعلم من المثير ان يتأمل كيف اصطدمت فكرته عن النبوة بافكار ابن الريوندي ، ولعله ليس من الصعوبة بمكان ان يقدم جواب عام على هذه المسألة ، لكن الاجوبة الشاملة سهلة ميسورة وليست لها اهمية . وبعد ، فقد استهلكنا كثيرا من الافتراضات والظنون .

العناصر العربية في حياة الفارابي وثقافته ونتاجه

الدكتور حسين علي محفوظ - العراق

تصدير

بلغت الامة العربية تحت ظل رسالة الفتوح من كمال الانسانية مرتبة استوى عندها البشر ، فالعرب وغير العرب سواسية ، والاسود والاييفس سيان . لا يفضل أحد على أحد ، ولا يمايز بين قوم وقوم ، ولا يرجح عنصر على عنصر . وانما يتفاضل الناس بالأعمال ويتمجدون في خدمة الحقيقة والعلم، وفيما يقدمون للانسانية والحياة من خير .

هكذا نظر القادة الحق الى الناس - على اختلافهم - يوم دخلوا في الدين أفواجا في عزة الاسلام . ساوت الحقيقة بين العرب والعجم ، والروم والفرس ، والقوط والقبط ، والتترك والصين ، والحبس والزنج ، والنبط والسودان ، والهند والسند ، والبربر والافرنج ، والصقالبة واليونانيين .

وهكذا اختلط (العالم الادمي) ، و « امتزجت اللسن ، وتداخلت اللغات » (١) فتقدمت الحضارة ، وتقدم الانسان ، تحت ظل العرب حملة الاسلام ، ودعاة التوحيد ، وأبطال الحق والفتح .

واستطاعت العربية الواسعة التى حملت الرسالة ان تستوعب كل ما عند الامم من تراث وحضارة ومعرفة وعلوم . فكانت اللغة العربية لغة العرب والاسلام والعلم . كتب بها علماء الاسلام من مختلف الاجناس في مختلف الازمنة والامكنة كل ماتركوا من مؤلفات ، وألفوا بها كل ما خلفوا من آثار . وهو الذى يسمى « الحضارة العربية » ، و « التراث العربي » أو « الحضارة الاسلامية » و « التراث الاسلامي » دونه العرب وغير العرب بالعربية ، وكتب بعضه من بعد باللغات الشرقية الاخرى التى أمدتها العربية من كلمات الحضارة وألفاظ العلم كل ما يحتاج اليه التعبير والتفكير من مادة .

أنا عربى ينمىني آبائي وامهاتى جميعا الى أعزة القبائل من عدنان وقحطان ، وينتهى نسبي الى فوارس العلم وامراء البيان من زار . وأنا انسان احب الناس جميعا ، واحترم اللغات كافة . أنا احب أمتي واعظم لغتي . وانما ازداد حبي في العربية لأنها أحاطت بهذا النتاج العظيم من تراث الانسان . وانما ازداد حبي في العرب لأنهم ساعدوا الانسانية ، وخدموا الحقيقة ، وسعوا لتوحيد « الانسان » .

ان امتي — التى انجبت الرسول ، وولدت المعجزة — غنية عن ان يدخل في اسبابها بالباطل فلان وفلان ، ولغتي — التى حملت الأمانة وحفظت الوحي ووعت الكتاب — غنية أن أتزيد لها المجد والتراث .

وانما هى دراسة توضح معنى (التراث العربى الاسلامى) الذى كتبه العرب والمسلمون بالعربية وتبين حقيقة ما قدمه العلماء في التاريخ العربى والاسلامى من نتاج . والفارابى واحد من الأمثلة الكثيرة في تاريخ العلم الذى يعتمد الفكر والتعبير ، لا الأصل والدم .

رسالة العرب ودور العربية

كان غرض العرب — وهم يقطعون البلاد ، ويعاقون التخوم ، ويطوون الأرض في مطلع الفتوح — تحقيق الوحدة ، ونشر الآراء الفاضلة ، وبث كلمة التوحيد ، التي كانت أعلى من قعقة السلاح ، ورفيف الجيش ، وضجيج الهجد ، وعجيج الأبطال •

كان التوحيد هدف الفتح ، وهو النصر المبين • وكانت الغاية العليا ان يقودوا البشر الى الخير ، وكان الامد الابد ان يدلوه على مناهج الصلاح ، وكان المطلب الأسهب أن يدعوا الناس الى سنن الرشد ، وكانت النهاية القصوى أن يوجههم للحق ، وكان المبتنى الأعلى ان يسددوا الانسانية نحو حقيقة « الأمة الفاضلة » ، و « الأمة الوسط » التي كانت « خير أمة اخرجت للناس » (٣) ، و « المعمورة الفاضلة » ، وهو كل ماكانت الفتوحات تصبو اليه • وهو شعار الفلاسفة من قبل ومن بعد •

وهكذا قدر العرب ان يدعوا من قبل الى (وحدة العالم) ، و (اجتماع اهل المعمورة) ، و (اتحاد الامم) ، وهى النظرية التي قنن الفارابي مبادئها في كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة من بعد ، حيث قال : « الخير الافضل والكمال الأقصى انما ينال أولا بالمدينة ... فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الاشياء ، التي تنال بها السعادة في الحقيقة هى المدينة الفاضلة ، والاجتماع الذي به يتعاون على نيل السعادة هي الامة الفاضلة • وكذلك المعمورة الفاضلة انما تكون اذا كانت الامة التي فيها يتعاون على بلوغ السعادة » (٣) •

نحن نعتز بكل اولئك العلماء الذين خدموا المعرفة والانسانية وكتبوا بأى لسان في كل مكان وفي كل زمان • وانما نعتز بالفارابي مرتين ، فقد

كتب آثاره بالعربية ، ومت الينا بحرمة اللغة ، ودالة النشأة ، وقرابة التفكير .
واللغة تنظم الفكر كما يقول بنيامين وورف .

انا لم اكتب هذه الرسالة لكثر العرب ، أو أزيد في عدة علماء ، هذه
الامة فالعرب انما عز مجدهم وجل شأنهم بما اسدوا الى الناس من حضارة
وتراث ، وما قدموا للانسانية من شرعة وفكر . ولم اكتب دراساتي في أثر
اللغة العربية في الفارسية والتركية والازيكية والتاجيكية والاردوية
والروسية ... لا باهي بفضل العربية على اللغات . وانما اردت بيان قدمية
القربة اللغوية بين العرب ومختلف الامم . وذلك سبب هو اقوى من شبكة
النسب ، وتلك صلة هي اقرب من واشجة الرحم .

وحد العرب الامم باللغة والشرعة ، وألف بين الناس العلم ، وقربهم
الفكر من أجل الانسان والحضارة . وهذا هو شعار ذكرى الفارابي في
العراق اليوم (الفارابي والحضارة الانسانية) وهو شعار فيه من الحقيقة
والواقعية والشمول والعقل والصواب والكيس ما يبين ادق بيان ، ويعبر
أوفى تعبير عن مركز العرب ودور العربية في الحضارة الانسانية والفكر العالمي .

١٩٧٥/٧/١١

العرب والعربية في بلاد ما وراء النهر

كانت اللغة العربية — كما تقدم — لغة الثقافة والحضارة والدولة والدين في البلاد الاسلامية منذ الفتوحات ودخول الناس في الاسلام . وقد وطلت قبائل الفتح ^(٤) بلاد خراسان وما وراء النهر وتوطنتها سنة ٣٠٠ هـ ^(٥) . فقد كان جند العرب أربعة آلاف يشد عضدهم من غير العرب ألف ^(٦) . وكان من شروط الصلح في بعض الامكنة « أن يوسعوا للمسلمين في منازلهم » ^(٧) وكان مع الريح بن زياد الحارثي سنة ٥١٠ هـ من أهل المصريين، الكوفة والبصرة زهاء (٥٠/٠٠٠) بعيالهم ^(٨) .

ثم عبر عبيد الله النهر سنة ٥٣٠ هـ ومعه (٢٤٠٠٠) ^(٩) . وكان من جنود الفتح جمع من بنى بكر بن وائل ^(١٠) ، وريسة وتيسم ^(١١) ، والازد ^(١٢) وباهلة ^(١٣) .

ثم كان من المقاتلة من أهل البصرة في خراسان (٤٠/٠٠٠) ومن أهل الكوفة (٧/٠٠٠) من الموالي (٧/٠٠٠) ^(١٤) . وقد أمد المسلمون سنة ١٤٢ هـ بـ (١٠/٠٠٠) رجل من أهل البصرة ، ومثلهم من أهل الكوفة ^(١٥) — ايضاً — حتى « غلب الاسلام على من هناك » ^(١٦) .

ووجه المأمون احمد بن ابي خالد الأحول لغزو بعض بلاد الترك في جيش عظيم . وروى البلاذري « أن قتيبة أسكن العرب ما وراء النهر ، حتى أسكنهم ارض فرغانة والشاش » ^(١٧) ، وكانت فاراب من قواعد بلاد ما وراء النهر .

وفاراب هذه هي التي خرجت — في عصر الفارابي الفيلسوف — الفارابي اللغوي صاحب كتاب ديوان الادب — المتوفى سنة ٣٥٠ هـ — وهو أول معجم عربي مرتب على الابنية . وقد قرأ الجوهري صاحب الصحاح — وهو ابن اخت الفارابي — هذا المعجم على خاله المذكور في فاراب .

ومما يشير الى محيط فاراب العربي المظهر على اعجية اصله كلمة القاضي نشوان بن سعيد الحميري في مدح ديوان الأدب ، قال : « في معشر عجم تعد من العرب » ^(١٨) .

العربية لغة الفارابي وبلاد العرب بلاده

قال ابن خلدون : « لغات الامصار الاسلامية كلها بالشرق والمغرب لهذا العهد عربية » (١٩) فقد « هجر الامم لغاتهم والسنتهم في جميع الامصار والممالك . وصار اللسان العربي لسانهم » (٢٠) فقد نشأ الفارابي - اذن - في بلاد عربية اللسان . وأتيح له أن يستعمل العربية في التكلم ، والدراسة ، والتعبير والتفكير ، والتأليف والتعليم ، والأدب . وأن يستوطن بغداد ، وينزل بالشام ، ويشوي في حلب ، ويأوي الى دمشق ، ويخلد الى مصر . ثم يعود الى الشام ، ويقيم بها ، ويتبوأ فيها ، ويموت بها . وهذه البلدان هي منازل العرب ومعدن العربية ، فقد عاش بين ظهرانى العرب مايزيد على أربعة اخماس عمره .

ولم يكتف الفارابي باتخاذ العربية في التعبير والتحجير ، بل صرح بأن هذه اللغة هي لسانه ، قال - في فصل الألحان من كتاب الموسيقى الكبير - : « فإن جلها ليست لها أسماء عند اهل لساننا » (٢١) يعنى العربية .

وقال في الفن الثاني من صناعة الموسيقى - وهو يعدد الالات المشهورة - « قد آتينا في كتابنا هذا على جميع الالات العظمى المشهورة التى تستعمل في بلادنا هذه » (٢٢) .

عروبة محيط الفارابي بين البداية والنهاية

نشأ الفارابي في فاراب هذه - وهي هي - ، وأمضى يقاعه وريمان عمره في ماوراء النهر . في ذلك المحيط الذى أخرج قرنى اللغة ، الفارابى مؤلف ديوان الادب ، والجوهري صاحب كتاب الصحاح . وتقل بين العراق وبلاد الشام ومصر من البلدان العربية .

كانت بغداد - مركز العربية ، وحطة المتعلمين والمتأدبين - زاهرة بما ترجم من العلوم ، زاهية بما قتل من المعارف والفنون ، عجاوبة بالعلماء والادباء والحكماء . وهي منبت (ابن نباته) ، وموطن (ابن سكرة) ، ومعدن (السلامي) ، ومحجة (ابن الحجاج) ، ومثابة الحاتمي ، ومقام (أبي الفرج) ،

وماوى (ابن مقلة) ، ومربع (العكبرى) ، ووطن (المنجم) ، ومنزل
(الخالغ) .

وكانت الشام في ايام آل حمدان - وهم « بقية العرب والمشغوفون
بالادب » (٢٣) - معهد الافاضل ، ومقصد الشعراء ، وملقى الادباء ، وموئل
العرب . فقد « كان بنو حمدان ملوكا وأمراء أوجههم للصباحة ، ألسنتهم
للفصاحة وأيديهم للسماحة ، وعقولهم للرجاحة . وسيف الدولة مشهور
بسيادتهم وواسطة قلاذتهم . وكان عزة الزمان ، وعماد الاسلام ... وحضرته
مقصد الوفود ، ومطلع الجود ، وقبلة الامال ، ومحط الرحال ، وموسم
الادباء ، وحلبة الشعراء ... لم يجتمع قط بباب احد من الملوك - بعد
الخلفاء - ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ، ونجوم الدهر ... » (٢٤) ، مثل
ابى الطيب المتنبي ، والسرى بن احمد الموصلى ، وابى فراس الحمدانى ،
وابى العباس النامى ، وابى الفرج الواواء ، وابى نصر بن نبابة ، وابنى كيخلغ،
وابنى ورقاء ، وابى حصين الرقى ، وابى الفرج سلامة بن بحر ، والفياض ،
وابى القاسم الشيطمى ، وابن الكاتب الشامى ، والشمشاطى ، وابى الفتح
ابن جني ، وابى الحسين الناشي ، وابى القاسم الزاهي ، وابى الفرج البيهقي ،
والخليع الشامى ، وابى طالب الرقى .

وكانت مصر - التى وردها المتنبي والقارابى - من المكاة حيث
يقصدها أمثالهما من الاعلام والمشاهير .

اللغة

لا ريب ان القارابى كان يعرف من العربية - في عنفوان سنه مقبل عمره -
ما كان يعرفه ألداده الصبيان من مبادئها ، فقد قرأ - كمثل كافة أقرانه -
القرآن في الكتاب - وتعلم الخط ، وحفظ من المفردات ما تعود المؤدبون
- يومئذ - ان يلقنوه الصغار من المتعلمين في البلدان الاعجمية ولكن بلهجة
اجنبية او بلسان عربي يخالطه من العجمة ما لا بد منه .

ثم ورد بغداد ، وانتاب مجالسها وهو يحتاج الى اتقان اللغة ، وضبط
قواعدها ، وتجويد الخط بها ، واستعمالها في التحدث والمحادثة ، والفهم

والتفهم ، فتعلم اللغة العربية واتقنها ودرس بها ، وقدر على التعبير بها عن حاجاته وأفكاره . ثم ألف بها كتبه ، ونق بها أثره ، ونظم بها شعره .

لقد اتخذها لغة التحدث ، ولغة التعليم ، ولغة التأليف ، وألفها لغة التعبير عما يختلج في حناياه ، وعما يجيش به صدره ، ويرشح به فكره ، ويوحيه احساسه ، ويقيض به شعوره ، وينفثه قلعه ، ويرفده روعه وقلبه وعقله .

وهكذا أمدته العربية بمادة البيان ، وزودته أساليبها طرائق التفكير والتعبير . وبلغ من مقدرته انه وضع من الاصطلاحات والمواصفات واستعمل من التراكيب والمفردات في فنون المعرفة والعلم ما يصح ان يدرج في معجم لطيف .

الدراسة والاساتذة

بدأ الفارابي من العربية بما لا بد منه من القراءة والكتابة فقد حفظ اولاً - مثل عامة أشباهه - القرآن ، وجود مثل سائر أترابه - الخط وتلك هي سيرة المتعلمين اجمعين في البلاد الاسلامية كافة . ثم سافر الى بغداد فدرس على يوحنا بن حيلان (٢٥) ، وتلمذ على متى بن يونس (٢٦) ، وتعلم النحو من ابن السراج (٢٧) .

أما يوحنا بن حيلان فقد أخذ عنه الحكمة وصناعة المنطق (٢٨) وتعلم منه الى اخر كتاب البرهان (٢٩) . وأما متى بن يونس فقد كان تعويل العلماء ببغداد وغيرها من امصار المسلمين بالمشرق على كتبه في المنطق ، اذ كانت قريبة المأخذ كثيرة الشرح (٣٠) . وكان لطيف الاشارة حسن العبارة في تأليفه وكان يستعمل البسط والتذليل ، فأخذ الفارابي طريق تهيم المعاني الجزلة بالالفاظ السهلة منه . فقد كان يحضر حلقاته ، ويستفيد من محاضراته (٣١) .

وأما ابن السراج فقد كان الفارابي يجتمع به فيقرأ عليه صناعة النحو . وهو يقرئ ابن السراج صناعة المنطق (٣٢) . وكان ابن السراج هذا - أحد الائمة لمشاهير المجمع على فضله ونبله وجلالة قدره في النحو والادب (٣٣) (٣٤) . فقد قرأ الفارابي العربية على امام الادب العربي في عصره وشيخ النحويين في زمنه . وقرأ الفلسفة والعلوم القديمة على اثنين من كبراء العلماء والحكماء

في ذلك الوقت ، وكانت الكتب التي قرأها مما صنف اولئك الافاضل ، ومما ترجمه النقلة ، ونقله التراجمة الى العربية من الكتب القديمة في الفلسفة ولا سيما كتب ارسطاليس وافلاطون .

كان استاذہ ابو بشر متى بن يونس - الذي انتهت اليه رئاسة المنطقيين في عصره - من شيوخ النقلة ، فقد نقل عديدا من الكتب ، وشرح الكتب الاربعة في المنطق التي كان عليها معول الناس في القراءة والدرس - وهي المقولات والعبارة والقياس والبرهان (٣٥) -

وكان لاستاذہ ابن السراج المؤلفات المشهورة في النحو - ومنها (كتاب الاصول) - الذي كان اليه المراجع عند اضطراب النقل واختلافه (٣٦)

استفاد الفارابي من التلمذ على هؤلاء ، والتخرج بهم ، واقتبس من دروسهم ومعارفهم ، واستمد من فوائدهم ومحاوراتهم ، ولما نحوهم في التفكير والتعبير . فقد تأثر اسلوب متى بن يونس في سهولة البيان ووضوح التعبير ، واقتدى بهدي ابن السراج في نحوه المنطقي منطقہ النحوي .

السفر والتنقل

سافر الفارابي الفيلسوف - كما تقدم اجماله - الى العراق ، وعرج على بغداد ، واقام بمدينة السلام (٣٧) . وارتحل الى حراڤ ولبث فيها برهة (٣٨) ، ورجع - بعد ذلك الى بغداد . ثم غادر بغداد الى الشام في آخر سنة ٣٣٣هـ (٣٩) ولبث في كنف الامير سيف الدولة مدة بطب (٤٠) وسافر الى مصر سنة ٣٣٨هـ (٤١) (٤٢) . وعاد الى الشام ، ورحل في صحبة سيف الدولة الى دمشق سنة ٣٣٩هـ . وقضى نحبہ فيها (٤٣) . وقيل في أخباره أيضا انه كان « يرتحل من دمشق الى عسقلان » (٤٤) . فقد أمضى الطرف الاطول من عمره في العراق ، وقضى السنين التسع الاخيرة من أيامه في سورية ومصر . افتتح شبابه بالعراق من بلاد العرب واختتم شيخوخته بدمشق .

التأليف

ترك الفارابي ما يزيد على مائة كتاب في العلم والفلسفة والمعرفة والسياسة والادب واللغة والاجتماع والاخلاق والموسيقى والرياضيات كتبها كلها بالعربية . فقد حمل اللغة العربية الرحية - التي وسعت ذلك النتاج الضخم العظيم - جميع آثاره وافكاره .

كان الفارابي يتكلم التركية ، ويعرف الفارسية واليونانية ولكنه الف كتبه بالعربية، لأنها لغة التكلم والدراسة والكتابة والتأليف . فقد قرأ بها مختلف موضوعات المعرفة ، ووجد فيها مصادر العلم . وكان ماطلع عليه من تراث اليونان وفلسفة الاقدمين مترجما بها منقولا اليها . فقد احاط بتلك الذخائر من الفكر الانساني محررة باللغة العربية ، مدونة بالاسلوب العربي، محفوظة باللسان العربي المبين .

واذا استعمل بعض المؤلفين شيئا من الكلمات الاعجمية أو المعربة في بعض تأليفه فليس في مؤلفات الفارابي كلمة عجمية ، ولا تعبير مستعجم ، لقد قرأت ماوصل الى مما طبع من آثاره ، وتصفحت ما رأيت من مخطوطات كتبه ، وهى جميعا عربية البيان والعبارة والاسلوب والمفردات واذا كان في الموسيقى الكبير - مثلا - بعض الكلمات اليونانية فقد اوردها مع الاصطلاحات العربية للايضاح دالا على معرفته وقضله .

وقد نسبت اليه رباعيتان من الدوييت في الفارسية (٤٥) ، واجاب باللغة الفارسية - أيضا - عن بعض الأسئلة ولايجاوز ذلك بضعة سطور (٤٦) . ولم يكتب الفارابي بتدوين مؤلفاته بالعربية - ومؤلفاته كلها عربية العناوين والمضامين - بل وضع - كأنه مجعبي - عشرات الاصطلاحات وصاغ واستعمل مئات الألفاظ العربية للتعبير عن المفاهيم العلمية والفلسفية والمنطقية والاجتماعية والموسيقية .

هذا نتاج الفارابي عربي العبارة والتأليف والأداء . حفظت العربية مادته وأدته الى الناس . وكان القرآن - الكتاب العربي الاول - ينبوعه الاول . قرأ هو العلم بالعربية ، وعلمه بالعربية ، ولفه بالعربية ، وأخرجه للناس بالعربية .

الادب

اذا كان الادب أعلى افواج النتاج ، فانه اعمق وجوه الافصاح عن اغراض الفكر ، ووضح الوان البيان عن خطرات النفس ، وأدق أساليب التبيين عن سرائر القلوب ولواعج الصدور . واذا كان الدعاء أصدق اجناس الكلام ، واقرب أفانين التعبير عن النفس

الى النفس ، فقد قضت العادة أن يخاطب الانسان ربه بلسانه ، ويناجي الله بلفته - وليس أقرب الى الانسان من لفته اذا اشتد به البلاء ، واحتاج الى الدعاء ، وليس أوضح منها تبياناً عنه اذا بكى بكاء الحزين ، وتعلمل في موضع المناجاة . وليس أدل منها على عميقات غيوب الباطن اذا اقشعرت الجلود قهاة ، وبكت العيون خيفة ، ورجفت القلوب وجلاً . فان ذلك حاجة انسانية خاصة جداً لا تقوم بها غير لمة الام .

ولقد كانت العربية للفارابي بمنزلة لفته ، بل كل لفته في مواطن الدقة اذا ساوره الحزن . وكانت لفته في مظان الحاجة اذا تخالجت الهوم . وكانت لفته اذا تضرع ، وكانت لفته اذا تبتل ، وكانت لفته اذا اقبل بوجهه الى الله ، واذا وفد برجائه الى منتهى مطلب الحاجات .

لقد كتب اديه بالعربية ، ونظم شعره بالعربية ، وصاغ أوعيته بالعربية . فهي عنده لغة النطق والتعبير ، والشعور والتفكير .

البداية والنهاية

ولد الفارابي في بلاد دخل اهلها في ظل العرب ودين الله منذ الفتح ونشأ في بلدة عربية الرسوم والعادات تلازم اهلها العربية من المهد الى اللحد . يولد الطفل فيكبر بالعربية ويهلل في اذنه يوم ولدا وينشأ فيقرأ القرآن وهو صبي ، ويتعلم الكتابة وهو يافع . ويسمع الأذان اذا دلت الشمس ، واذا عسعس الليل ، واذا تنفس الصبح ، واذا جلى النهار . ثم يودع بالتكبير يوم يموت كما ولد .

وعاش في بلاد والعربية لا ظل الا ظلها . فامضى حياته بالتنقل في العراق والشام ومصر . ومات اخيراً في دمشق . ولد في بلدة دخلها العرب والعربية ، ونشأ في مركز العرب والعربية ، وتوفى في موئل العرب والعربية ، فصلى عليه امير العرب ، ودفنه في تراب العرب .

فاذا كانت النشأة عربية ، ولغة عربية ، والموطن عربياً ، والدين عربياً ، والمجتمع عربياً ، والثقافة عربية ، والنتاج عربياً . واذا كانت البداية عربية والنهاية عربية ، لم يبق غير العظام ، ولم يبق الا صورة اللحم والدم . وقد اراد الله - تعالى - ان يموت الفارابي في ارض العرب ، وان يضطم على جثمانه تراب العرب ، وان يحيى ذكره العراق وهو مركز العروبة ومناط العرب .

المصادر :

- (١) النهاية ج ١ ص ٥
- (٢) القرآن / سورة آل عمران ١١٠
- (٣) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٩٧
- (٤) فتوح البلدان ص ٤٢٨
- (٥) فتوح البلدان ص ٤١٠
- (٦) فتوح البلدان ص ٤١٤
- (٧) فتوح البلدان ص ٤١٢ . ولاحظ اسكان القبائل — أيضا — ص ٤٢٨
- (٨) فتوح البلدان ص ٤١٧
- (٩) فتوح البلدان ص ٤١٧
- (١٠) فتوح البلدان ص ٤٢٠
- (١١) فتوح البلدان ص ٤٢١
- (١٢) فتوح البلدان ص ٤٢٩
- (١٣) فتوح البلدان ص ٤٣٠
- (١٤) فتوح البلدان ص ٤٢٩
- (١٥) فتوح البلدان ص ٤٣٤
- (١٦) فتوح البلدان ص ٤٣٧
- (١٧) فتوح البلدان ص ٤٣٧ ولاحظ منتقلة الطالبين ص ٣١٢ — ٣١٣ ،
وسر السلسلة العلوية ص ٩٩ و٤٧ ، وبحر الانساب ص ٣٨ و٣٣ و٦٣
و ٢٢١ و ٢٢٢
- (١٨) ديوان الأدب ج ١ « التصدير » ص ٣٩

- (١٩) مقدمة ابن خلدون ص ٣٣١
- (٢٠) مقدمة ابن خلدون ص ٣٣١
- (٢١) الموسيقى الكبير ص ١١٧٥
- (٢٢) الموسيقى الكبير ص ٨٧٤
- (٢٣) يتيمة الدهر ج ١ ص ١٢
- (٢٤) يتيمة الدهر ج ١ ص ١٥ - ١٦
- (٢٥) طبقات الامم ص ٥٣ ، واخبار الحكماء ص ١٨٢ ، ومختصر الدول ص ٢٩٥ ، وعيون الانباء ج ٣ ص ٢٢٦
- (٢٦) وفيات الأعيان ج ٤ ص ٢٣٩
- (٢٧) عيون الانباء ج ٣ ص ٢٢٧
- (٢٨) طبقات الامم ص ٥٣ ، وأخبار الحكماء ص ١٨٢
- (٢٩) عيون الانباء ج ٣ ص ٢٢٥ - ٢٢٦
- (٣٠) اخبار الحكماء ص ١٨٣
- (٣١) وفيات الأعيان ج ٤ ص ٢٣٩
- (٣٢) عيون الانباء ج ٣ ص ٢٢٧
- (٣٣) وفيات الأعيان ج ٣ ص ٤٦٢
- (٣٤) وفيات الأعيان ج ٣ ص ٤٦٢ - ٤٦٣
- (٣٥) ألفهرست ص ٣٦٨ - ٣٦٩ ، ولاحظ ص ٣٤٨ ، و ٣٤٩
- (٣٦) وفيات الأعيان ج ٣ ص ٤٦٢ - ٤٦٣ . ولاحظ ترجمة ابن السراج في طبقات النحويين واللغويين ص ١٢٢ - ١٢٥ ، ومعجم الادباء ج ١٨ ص ١٩٧ - ٢٠١ وانباء الرواة ج ٣ ص ١٤٥ - ١٤٩ ، ووفيات الاعيان ج ٣ ص ٤٦٢ - ٤٦٣ ، والبلغة ص ٢٢٢ - ٢٢٣ ، وبغية الوعاة ج ٢ ص ١٠٩ - ١١٠

- (٣٧) اخبار الحكماء ص ١٨٢ ، وعيون الانباء ج ٣ ص ٢٢٣ ، ووفيات
الاعيان ج ٤ ص ٣٣٩ .
- (٣٨) وفيات الاعيان ج ٤ ص ٣٣٩
- (٣٩) اخبار الحكماء ص ١٨٣ ، وعيون الانباء ج ٣ ص ٢٣١
- (٤٠) اخبار الحكماء ص ١٨٣ . وفي وفيات الاعيان ج ٤ ص ٢٤٠ انه عاد
من مصر الى دمشق واقام بها وسلطانها يومئذ سيف الدولة . وفي
وفيات الاعيان ج ٤ ص ٢٤٠ « سافر من بغداد الى دمشق . ولم يقم
بها ثم توجه الى مصر » .
- (٤١) عيون الانباء ج ٣ ص ٢٢٤
- (٤٢) يستفاد من قول ابن ابي شيبة ، ان الفارابي عمل فصول كتاب المدينة
الفاضلة بمصر سنة ٣٣٧ ، انه كان فيها - أيضا - في تلك السنة .
- (٤٣) اخبار الحكماء ص ١٨٣ ، وعيون الانباء ج ٣ ص ٢٢٤ و ٢٢٦
- (٤٤) تنمة صوان الحكمة ص ١٩
- (٤٥) مجمع الفصحا ج ١ ص ٢٠٧ ، ومطرح الانظار في تراجم اطباء
الأعصار ص ١٧١ ، وآثار عجم ص ٤٤ - ٤٥ ،
- (٤٦) تراجع كتاب الملة ونصوص اخرى ص ١٠١ و ١٠٢ و ١٠٩ و ١١٠

الفارابي في العراق : عرض بيلوغرافى

السيد عبدالحميد الطوجي - العراق

في مصادرنا العربية مؤثران تاريخيان ، استقر أحدهما على ان الفارابي استوطن بغداد عاصمة الخلافة العباسية في سنة ٣١٠ للهجرة ، وهو يناهز الخمسين من العمر . واستقر الثاني على انه استوطنها سنة ٣٠٠ وهو في حدود الاربعين (مع مراعاة أن ولادته كانت سنة ٢٦٠ للهجرة / ٨٧٤ ميلادية) .

والخلاف في تحديد هذا التباعد يؤدي الى ان الفارابي — على كلا القولين — حل ببغداد ايام التدخل الاجنبي في شؤون الخلافة العباسية على عهد الخليفة المقتدر بالله (الذي تولى الخلافة ثلاث مرات : احدها سنة ٩٠٨ م ، والثانية ٩٢٨ — ٩٢٩ ، والثالثة ٩٣٢ — ٩٣٣) .

وفي بغداد اتاحت له فرص الدراسة ، فعكف على الطب والموسيقى والعلوم (ولا سيما الفلك) والرياضيات (الحساب والهندسة) . وشاء ان يتعلم اللغة العربية ، ويتبسط في النحو والبلاغة من خلال الحلقات التي كان يعقدها ابن المبراج (المعروف بتوفيقه بين مدرستي الكوفة والبصرة في

(النحو) • اما المنطق الشكلي فقد تلقاه من يوحنا بن حيلان (الذي كان موجودا في بغداد سنة ٢٩٥ هـ / ٩٠٨ م) وقد أضاء الباحث العراقي الدكتور يوسف حبي علاقة هذا الاستاذ الكبير بالفارابي في بحث رصين سيظهر بعنوان « يوحنا بن حيلان : معلم الفارابي في المنطق » في مجلة المؤرخ العربي (التي ستصدر قريبا في بغداد) • ثم درس الفلسفة والمنطق ايضا على ابي بشر متى بن يونس (وهو اشهر النساطرة بين مترجمي الكتب اليونانية في بغداد ، وقد توفي سنة ٣٢٩ هـ / ٩٤٠ م) •

وقد تمخضت حياة الفارابي في عاصمة الخلافة عن نشاط فكري لامع في حقول التأليف والشرح والترجمة ، وبأت من المؤكده وضع خلال المدة التي قضاها في بغداد عددا كبيرا من الرسائل العلمية والفلسفية ، وشرع بتأليف « آراء اهل المدينة الفاضلة » ، وانتهى من تصنيف كتابيه الشامخين « الموسيقى الكبير » و « احصاء العلوم » • وبذلك توطدت سمعته الثقافية ، وتهافت عليه الطلاب ينهلون منه ضروب المعرفة ، وكان ابو زكريا يحيى بن عدي ابرز تلامذته (ومن المعروف ان رئاسة الطب انتهت الى هذا التلميذ في زمانه) •

والجدير بالتنويه في حياة الفارابي البغدادية انه نهض بتقنين آراء الطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي (المتوفى سنة ٣١١ هـ / ٩٢٣ م) التي تعتمد على النظرية الذرية وخلق العالم ، كما ازم نفسه بالرد على ابن الراوندي في بعض مذهبه •

وامتد تأثير الفارابي على انشط مؤلفي القرن الرابع الهجري (= القرن العاشر الميلادي) كآخوان الصفا والمسعودي ومسكويه وابي الحسن العامري • وشاعت مؤلفاته في العراق شيوعا منقطع النظير بحيث تسابق العلماء على تدريسها وشرحها وكتابتها بأيديهم حرصا على سلامتها من اوهام النساخ • وقد عرفنا ان الطبيب البغدادى احمد بن محمد بن الطيب (المقتول

سنة ٢٨٦هـ / ٨٩٩ م) نقل بخطه كتاب « الخطابة » للفارابي ، وأشار مؤرخو الادب الطبي العربي الى ان عبداللطيف البغدادي (المتوفى سنة ٦٢٩ هـ / ١٢٣١ م) اثقل بالحواشي كتاب الثمانية المنطقية وكتاب البرهان (وكلاهما للفارابي) . وكان علامة زماته في الطب كمال الدين موسى بن يونس (المتوفى سنة ٦٣٩ هـ / ١٢٤٢ م) يدرس مصنفات الفارابي في مدينة الموصل العراقية .

وفي سنة ٣٣٠ هـ / ٩٤٢ م غادر الفارابي بغداد الى حلب . ويمكننا ان نقرر في ضوء هذا التاريخ انه عاش في بغداد ثلاثين سنة (وفي رواية اخرى : عشرين) . وبديهي انه اتى على هذه المدة الطويلة دأباً على التعلم والتعليم والتأليف والترجمة ، زاهداً ، لا يحتفل بمكسب ولا بمسكن ، سعيداً برعاية العراق خلافة وشعباً ، مغبوطاً بما قدم للفكر العربي من نتاج .

ورغم هذه الهجرة لم تخمد ذكرى ابي نصر في قلوب العراقيين . فقد اطلق اسمه على احد الملاهي الموسيقية ببغداد والبصرة في الثلاثينات من هذا القرن . وفي شتاء سنة ١٩٥٠ طالب الرأي العام العراقي بواسطة الصحف البغدادية بالدعوة الى الاحتفال بذكره الالفية (كما ظهر ذلك جلياً في جريدة العالم العربي وجريدة العزة خلال ١٣ - ١٨ كانون الاول ١٩٥٠) . وفي ايامنا الراهنة اطلق اسمه على احدى قاعات الدراسات العليا في كلية الهندسة وعلى احدى المدارس الابتدائية في بغداد ، وعلى آكلة شعبية معروفة يتعاطى يبعها احد المطاعم البغدادية وعلى احد شوارع بغداد .

وحين تعاونت بغداد وموسكو وآلما - آتا على الاحتفال بذكره الالفية ، وجد هذا التعاون صداه في صحافتنا الفصلية والشهرية واليومية . وحسبنا في هذا الصدد ما نشرته جريدة الجمهورية (اعداد : ١٧ آب ١٩٧٣ و ١٠ نيسان و ٢٠ ميس ١٩٧٥) وجريدة الثورة (عدد ١٧ نيسان ١٩٧٤) وجريدة طريق الشعب (عدد ١٠ شباط ١٩٤٧) ومجلة البلاغ (العدد الثاني من سنتها

الخامسة ١٩٧٤) ومجلة المورد (التي تصدرها وزارة الاعلام العراقية) التي
ظهر عددها الثالث من مجلدتها الرابع ١٩٧٥ م ، خاصا بالفارابي .

وكان للعراقيين في مواجهة الفارابي نشاط فكري جدير بالثناء ، فقد
نهض الدكتور محسن مهدي بتحقيق بعض مؤلفات الفارابي ورسائله ،
ومنها : الابانة عن غرض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة (بيروت
١٩٦٥) ، والالفاظ المستعملة في المنطق (بيروت ١٩٦٨) وتحصيل السعادة
(١٩٦١) وكتاب الحروف (بيروت - دون تاريخ) وفلسفة ارسطوطاليس
واجزاء فلسفته ومراتب اجزائها والموضع الذي منه ابتداء واليه انتهى (بيروت
١٩٦١) وقوانين صناعة الشعر (١٩٥٩) وكتاب الملة (بيروت ١٩٦٨) وكتاب
الواحد والوحدة (لا يزال قيد الطبع) . كما نشر الشيخ محمد رضا
الشبيبي كتاب احصاء العلوم في مجلة العرفان (اعداد السنة السادسة ١٩٢١) .

ومن العراقيين الذين خصوا الفارابي بمؤلفات مستقلة : الدكتور
حسين علي محفوظ في كتابه « الفارابي : سيرته وآثاره وآراؤه » (لا يزال
مخطوطا) و « الفارابي في المراجع العربية » (بغداد ١٩٧٥) ، وكذلك

الدكتور محسن مهدي في كتابه Al-Farabi Circa 870-950 History

of Political Philosophy. المطبوع في مدينة شيكاغو سنة ١٩٦٣ .

ولعدد كبير من العراقيين مؤلفات مبسولة على موضوعات متنوعة ،
اشار فيها اصحابها الى الفارابي اشارات نافعة تعرف به او بمركزه في الحضارة
العربية . ومن هؤلاء الدكتورة آمنة صبري مراد في كتابها « لمحات من
تاريخ الطب القديم » (القاهرة ١٩٦٦) ، وعزالدين ابن الاثير في الكامل
(حوادث سنة ٣٣٩ هـ) ، والمختار بن الحسن بن بطلان (المتوفى سنة ١٠٦٦ م)
في : دعوة الاطباء (الاسكندرية ١٩٠١ حيث اقتبس نصوصا من مؤلفات
الفارابي ، مثل : مختصر الفصول الفلسفية ، وعيون المسائل ، وفصوص
الحكمة) ، واحمد حامد الصراف في كتابه « عمر النجوم : الحكيم الرياضي

الفلكي النيسابوري » (بغداد ١٩٦١) ، والدكتور احمد سوسة في كتابه « الشريف الادريسي في الجغرافية العربية » (بغداد ١٩٧٤) ، والدكتور احمد مطلوب في كتابه « القزويني وشروح التلخيص » (بغداد ١٩٦٧) ، والدكتور جواد علي في مقدمته لكتاب النعم ليحيى بن علي المنجم (بغداد ١٩٥٠) ، وحبيب السيد سلمان الخطيب في كتابه « من تراث الشيعة » (النجف ١٣٨٥ هـ) ، والدكتور حسام محيي الدين الالوسي في كتابه « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين » (بغداد . دون تاريخ) ، والدكتور حسين امين في كتابه « الغزالي فقيها وفيلسوف ومتصوفا » (بغداد ١٩٦٣) ، والدكتور حسين علي محفوظ في كتابه « معجم الموسيقى العربية » (بغداد ١٩٦٤) ودرويش المقدادي في كتابه « تاريخ الامة العربية » (بغداد ١٩٣٩) ، والدكتور رزوق فرج رزوق في كتابه « الياس ابو شبكة وشعره » (بيروت ١٩٥٦) ، ورفائيل بابو اسحق في كتابه « احوال نصارى بغداد في عهد الخلافة العباسية » (بغداد ١٩٦٠) ، والدكتور روفائيل ييداويد في كتابه « وجه الغزالي الصحيح » (الموصل ١٩٦٠) ، وزكريا يوسف في مقدمته لكتاب « كمال ادب الغناء » (المنشور في مجلة المورد ، العدد الثاني ، المجلد الثاني ١٩٧٣) ، وشمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري في كتابه « نزهة الارواح وروضة الافراح » (لا يزال مخطوطا) ، والدكتور صبحي انور رشيد في كتابه « الآلات الموسيقية في العصور الاسلامية » (بغداد ١٩٧٥) ، وعباس الزاوي في كتابه « تاريخ الادب العربي في العراق » (بغداد ١٩٦٠) والدكتور عبد الحميد عرفان في كتابه « دراسات في الفرق والمقائد الاسلامية » (بغداد ١٩٦٧) ، وعبد الحميد العلوجي في كتابه « تاريخ الطب العراقي » (بغداد ١٩٦٧) وضمن دفاعه عن التراث العربي (طبعة وزارة الاعلام العراقية سنة ١٩٧٣ وبعثت به الى ممثل العراق في اليونسكو بباريس) ، وعبد الرحمن نورجان الايوبي في كتابه « رسالة وجيزة في ابن رشد وفلسفته » (بغداد ١٩٥٨) ، وعبدالرزاق الهلالي في كتابه « زكسي مبارك في العراق » (بيروت ١٩٦٩) ، وعبد الكريم العلاف في كتابه « الطرب عند العرب » (بغداد ١٩٦٣) ، وعبد المنعم الغلامي في كتابه « مآثر العرب

والاسلام في القرون الوسطى» (الموصل ١٩٤٠) ، والدكتور علي جواد الطاهر في كتابه «ملاحظات على الموسوعة العربية الميسرة» (بغداد ١٩٧٠) ، والطران غريغوريوس بولس بهنام في كتابه «الفلسفة المشائية في تراثنا الفكري» (الموصل ١٩٥٨) ، والدكتور فاضل زكي محمد في Foundations of Arabic - Islamic Political Thought. (بغداد ١٩٦٤) ، وفؤاد البعلي في كتابه «فلسفة اخوان الصفا الاجتماعية والاخلاقية» (بغداد ١٩٥٨) ، والدكتور كامل مصطفى الشبيبي في كتابه «الفكر الشيعي والنزعات الصوفية حتى مطلع القرن الثاني عشر الهجري» (بغداد ١٩٦٦) ، والدكتور محسن مهدي في بحثه Al-Farabi, Abu Nasr Mohammed المنشور في Encyclopedia International (نيويورك ١٩٣٦) ، ومحمد بحر العلوم في كتابه «الكندي : الرائد الاول للفلسفة الاسلامية ومفخرة الفكر العربي» (النجف ١٩٦٧) ، ومحمد الخليلي في كتابه «معجم ادباء الاطباء» (النجف ١٩٤٦) ومحمد كاظم الطريحي في كتابه «ابن سينا» (النجف ١٩٥٠) ، والدكتور مدني صالح في كتابه «الوجود : بحث في الفلسفة الاسلامية» (بغداد ١٩٥٥) ، والمسعودي علي بن الحسين في كتابه «التنبيه والاشراف» (ليدن ١٨٩٣) ، والدكتور مصطفى جواد في مقدمته لكتاب الفتوة لابن المعمار البغدادي (بغداد ١٩٦٠) ، والدكتور مهدي المخزومي في كتابه «الدرس النحوي في بغداد» (بغداد ١٩٧٥) والدكتور ناجي معروف في كتابه «المدخل في تاريخ الحضارة العربية» (بغداد ١٩٦٦) .

ووضع عدد من الباحثين العراقيين دراسات خاصة بالفارابي ومحاضرات معدة للمهرجان الاثني لفيلسوفنا المبقرى . ومن بين هؤلاء : الدكتور ابراهيم السامرائي في بحثه «الفارابي وعلم اللغة» (محاضرة اعدت لاحتفال الما - آثا بالفارابي) ، والدكتور جعفر آل ياسين في بحثه «الينايع الاولى للفكر العربي في فلسفة الفارابي» (اللقى في احتفالات الما - آثا) ، والدكتور حسين علي محفوظ في بحثه «اثر احصاء العلوم في نشوء دوائر المعارف وظهور الموسوعات» (قيد الطبع) وبحثه الآخر «العناصر العربية في حياة الفارابي وثقافته وتناجه» (من محاضرات مهرجان الما - آثا) ،

وزاهدة ابراهيم في بحثها « تصنيف العلوم عند الفارابي » (سيظهر في مجلة مكتبة الجامعة التي تصدرها جامعة الكويت) ، وسلمان هادي الطعمة في بحثه « الفارابي : حياته وآثاره » (لا يزال مخطوطا لدى صاحبه) ، وعبد الجبار داود البصري في بحثه « مكانة الفارابي في تاريخ نظرية المحاكاة في الشعر » (محاضرة اعدت لاحتفالات الما - آتا) ، وعبد الحميد العلوجي في بحثه « الفارابي في العراق : عرض بيليوغرافي » (من محاضرات مهرجان آتما - آتا) ، والدكتور ناجي معروف في بحثه « مكانة الفارابي في الحضارة العربية الاسلامية » (محاضرة اعدت لمهرجان الفارابي في بغداد) ، وهشم الطعان في بحثه « الفارابي ومدينته الفاضلة » (اعده سنة ١٩٧٣) .

واسهم البحث العراقي في الحقل البيليوغرافي حيال الفارابي بنشاط يثير الدهشة ، فقد المص الى مؤلفاته ابن النديم محمد بن اسحاق في كتابه « الفهرست » (ليزبك ١٨٧١ - ١٨٧٣) ، واسماعيل باشا البغدادي في كتابه « هدية العارفين اسماء المؤلفين وآثار المصنفين » (استانبول ١٩٥٥) ، والسيد حسن الصدر في كتابه « تأسيس الشيعة لفنون الاسلام » (بغداد ١٩٥١) . ووضع الدكتور حسين علي محفوظ (بيليوغرافيا الفارابي في المصادر العربية والفارسية) (لا يزال مخطوطا) وكتابه آخر بعنوان « الفارابي في المراجع العربية » (بغداد ١٩٧٥) ووضع ايضا بالاشتراك مع الدكتور جعفر آل ياسين كتابا بعنوان « مؤلفات الفارابي » (بغداد ١٩٧٥) . وأشار الى عدد من مؤلفات الفارابي خلدون الوهابي في كتابه « مراجع تراجم الادباء العرب » (بغداد ١٩٦٢) ، وزاهدة ابراهيم وعبد الكريم الامين في كتابهما « دليل المراجع العربية » (بغداد ١٩٧٠) ونشر صالح مهدي الزاوي بحثا بعنوان « ما كتب عن الفارابي في المصادر العربية والعربية » في مجلة المورد (العدد الرابع ، المجلد الثاني ١٩٧٣) وذكر عبد الجبار عبد الرحمن « احصاء العلوم للفارابي » في كتابه « دليل المراجع العربية والعربية » (البصرة ١٩٧٠) . وأشار عبد الحميد العلوجي الى عدد كبير من مؤلفات الفارابي المخطوطة والمطبوعة في كتابه « رائد الموسيقى العربية » (بغداد ١٩٦٤) وكتابه « عطر وحبر » (بغداد ١٩٦٧) وبحثه « الفارابي في العراق : عرض بيليوغرافي » (من محاضرات احتفال آتما - آتا) وكتابه « المرشد الى

النتاج الموسيقي » (بغداد ١٩٧٥) • ونشر كوركيس عواد وأخوه ميخائيل عواد بحثهما « رائد البحث عن الفارابي » في مجلة المورد (العدد الخاص بالفارابي ، وهو العدد الثالث ، المجلد الرابع ١٩٧٥) • كما نشر الدكتور محسن مهدي بحثه "Al-Farabi Bibliography" في

معجم السيرة العلمية Dictionary of Scientific Biography

(نيويورك ١٩٧١) • وأشار الى طائفة من مؤلفات الفارابي الشيخ محمد حسن آغا بزرك في كتابه « الذريعة الى تصانيف الشيعة » (النجف ١٩٣٦ - ١٩٥٩) ، والدكتور داود الجلبي في كتابه « مخطوطات الموصل » (بغداد ١٩٢٧) ، وحيد مجيد هذو في كتابه « مخطوطات خزانة جامعة مدينة العلم في الكاظمية » (بغداد ١٩٧٣) •

وفي المؤلفات المترجمة الى اللغة العربية بأقلام بعض العلماء العراقيين وردت اشارات عديدة الى الفارابي ، أو اختص بعضها بالفارابي • ففقد ترجم الدكتور اكرم فاضل عن الفرنسية بحثاً للمستشرق الفرنسي روجيه ارناالدين بعنوان « ما وراء الطبيعة والسياسة في تفكير الفارابي » ونشر في مجلة المورد (عدد الفارابي الخاص ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، وترجم الدكتور جليل كمال الدين عن اللغة الروسية بحثين ، احدهما بعنوان « الفارابي بين مناطقة عصره » للمستشرق السوفيتي آ • او • ماكوفيلسكي ، والآخر بعنوان « النظرات الفلسفية والاجتماعية السياسية عند الفارابي » للمستشرق السوفيتي س • ن • غريغوريان ، ونشر الاثنان في مجلة المسود (عدد الفارابي الخاص ، المجلد الرابع ١٩٧٥) • وهناك اشارات الى الفارابي في كتاب « علم التاريخ عند المسلمين » للمستشرق الاميركي فرانز روزنثال ، ترجمة الدكتور صالح احمد العلي (بغداد ١٩٦٣) ، وفي كتاب « تاريخ الادب العباسي » للمستشرق الانكليزي رينولد نيكلسون ، ترجمة الدكتور صفاء خلوصي (بغداد ١٩٦٧) ، وفي كتاب « بلدان الخلافة الشرقية » للمستشرق الانكليزي جي لسترنج ، ترجمة كوركيس عواد وبشير فرنسيس (بغداد ١٩٥٤) ، وفي كتاب « انتقال علوم الاغريق الى العرب » للمستشرق الانكليزي دي لاسي اوليري ، ترجمة متي بيثون ويحيى الثعالبي (بغداد ١٩٥٨) ، وفي كتاب « الاسلام الصراط المستقيم » باشراف المستشرق

الاميركي كينيث و . مورغان . ترجمة محمود عبدالله يعقوب (بغداد ١٩٦١) . وترجم الدكتور يوسف حبي مادة (الفارابي) من دائرة المعارف الاسلامية الى اللغة العربية ، ونشرها في مجلة المورد (عدد الفارابي الخاص ، المجلد الرابع ١٩٧٥) .

ولعدد من الباحثين والعلماء العراقيين بحوث ودراسات ومقالات تناولت الفارابي من جميع جوانبه الفكرية ، وقد ظهرت في الجرائد والمجلات العراقية والعربية ومن اشهرها دراسة الدكتور ابراهيم السامرائي « من قراءة في كتب المنطق للفارابي » (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) و « العقل عند الفارابي » ل احمد حمودي السامرائي في (مجلة المعرفة - بغداد ، عدد ١٥ كانون الاول ١٩٦٢) ، ومسرحية « المعلم الثاني » لجميل الجبوري في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و « الحكم الصالح في نظر الفارابي » لسليم طه التكريتي في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و « الفارابي والمدينة الفاضلة » لسهيل قاشا في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و « الفارابي شاعر وفيلسوف » للسيد صادق هادي الحسيني في (مجلة الغري - النجف ، المجلد ٧ - ٨ ، ١٩٤٦ - ١٩٤٧) ، و « الفارابي : حياته وشعره » لصالح مهدي العزاوي في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و « الفارابي واثره على الفكر الاوربي » لصبيح صادق في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و « الفارابي في الشرق والغرب ومكائنه في الفلسفة الاسلامية » ثم « الفارابي في العالم الاسلامي وفي اوربة » لضياء الدين الدخيلي في (مجلة الرسالة - القاهرة ، المجلد ١٩ ، ١٩٥١) ، و « الفارابي والآلات الموسيقية المشهورة في بغداد » لعبدالامير الصراف في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و « الفارابي انسانا شريفا » لعبد الحميد العلوجي في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ، المجلد الرابع ١٩٧٥) ، و « الفارابي وملاحم من شخصيته العلمية في الاندلس » للدكتور محسن جمال الدين في (مجلة المورد ، العدد الخاص بالفارابي ،

المجلد الرابع ١٩٧٥) و « الفارابي في دراسات المستشرقين » له ايضا ، في
(مجلة البلاغ ، العدد الخامس ، ١٩٧٥) و "Al-Farabi Against Philoponus"

للدكتور محسن مهدي في مجلة دراسات الشرق الادنى
Journal of Near Eastern Studies, Vol. XXVI, 1967 و « مقدمة

عن الفارابي » و « احصاء العلوم للفارابي » لهادي العلوي في
(مجلة الثقافة الجديدة - بغداد ١٩٧٢ و ١٩٧٣) ، و « الفارابي وتعليمه
الاجتماعي » للدكتور يوسف حبي في (مجلة المسرة - لبنان ، المجلد ٦١ ،
١٩٧٥) ، و « الفارابي أول من وضع نظريات الموسيقى » ليوסף خاشو في
(جريدة الجمهورية - بغداد ، عدد ١٠ حزيران ١٩٧٥) .

وخص عدد من الباحثين العراقيين الفارابي بنبد موجزة (واحيانا
مفصلة) ضمن بحوث ومقالات نشرها في المجلات ، مثل : ابراهيم الخال في
بحثه « ابن رشد فيلسوف العرب الاكبر » (مجلة الاقلام - بغداد ، العدد
الخامس ، كانون الثاني ١٩٦٥) ، والدكتور احمد مطلوب في بحثه « أثر
الفلسفة في البلاغة » (مجلة المعلم الجديد - بغداد ، المجلد ٢٤ ، ١٩٦١) ،
وسليم طه التكريتي في بحثه « دور الفكر العربي في الثقافة العالمية » (مجلة
الاقلام - بغداد ، العدد الثاني ، المجلد الاول ١٩٦٤) وبحثه « العنصر
العربي والحضارة الاسلامية » (مجلة الاقلام - عدد شهر مايس ١٩٦٥) ،
والدكتور عبدالرزاق مسلم في بحثه « من تاريخ الفكر الفلسفي العربي »
(مجلة المربد - البصرة ، العدد الاول ، المجلد الاول ١٩٦٨) ، وعبدالكريم
العلاف في بحثه « كتب العرب في الموسيقى » (مجلة الاقلام - بغداد ، العدد
التاسع ، المجلد الاول ١٩٦٥) ، وغالب الناهي في بحثه « ابن طفيل » (مجلة
العدل - النجف ، العدد ١٩ - ٢٠ ، ١٩٦٦) ، والدكتور ناجي التكريتي في
بحثه « الفلسفة الخلقية عند ابن سينا » (مجلة المورد ، العدد ٣ - ٤ ، المجلد
الاول ١٩٧٢) .

ذلكم هو رصيد الباحثين والعلماء العراقيين في مواجهة الموروث العربي
الذي تركه لهم ابو نصر الفارابي . وهو - لا ريب - رصيد يدل على وفائهم
لذكرى فيلسوف عظيم احب العراق وعاش في بغداد حوالي ربع قرن . واني
لعلني ثقة بأن ذكره ستمكث خالدة في عقولهم وافئدتهم ، وستحفزهم الى
المزيد من النتاج الذي سيضيء الفارابي حياة وفكرا .

نظريه جديدة في المنحى الشخصى لحياة الفارابى وفكره

الدكتور على سامى النشار - مصر

ان ما يلقاه الباحثون في فلسفة الفارابى او في الفارابى نفسه منذ بدأت الدراسات العلمية فيه هو اشكال او ما يعبر عنه بالمنحى الشخصى لحياة فيلسوف او متفلسف او لفلسفته وفكره . ما زلنا حتى الان نحاول تقييم فلسفته ووضعها في نسق و نحاول ان نجد فيه النسق الذي يتابعه كل فيلسوف في فلسفته فهل هناك حقا في الفارابى هذا المنسق ؟ او بمعنى آخر هل نحن امام فيلسوف متكامل المذهب او امام دارس او معلم لفلسفته بحيث ينطبق عليه تماما مصطلح المعلم الثانى . هل كان الفارابى مرددا لمن كان قبله ؟ هل كان مبدعا جزئيا او كليا ؟ هل استطاع ان ينفذ الى اعماق الفكر الهيلينى . هل مزج وخلط بدون وعي ام كان على وعي وعلى فهم بما فعل . هل كان يمثل وجهة نظر خاصة ام كان ينبثق عن المجتمع كما قيل فيما يخص دراساته السياسية الفلسفية واخيرا هل كانت كل كتبه على طريقة واحدة ام انه كان يكتب كمعلم من ناحية فيعرض في كتبه التي كتبها من هذه الوجهة من النظر فلسفة الاقدمين كما وصلت اليه ثم كتب من ناحية ثانية فلسفته في كتب اخرى عبر فيها عن آرائه هو كفيلسوف اسلامي . ثم اين هذا النحصر الشامل لكتبه واين تصنيفها تصنيفا علميا منهجيا . واخيرا من هو الفارابى الى اي جنس ينتمي هل هو حقا تركي ام فارسي ام عربي كما تذهب الدراسات الحديثة .

نحن نعلم ان الفلسفة اليونانية سواء في صورتها المشوهة التي نقلت بها الى العالم الاسلامي او صورتها الحقيقية التي كانت بلا شك مضمنة في

مخطوطاتها القديمة لم تدخل الى العالم الاسلامي بل ادخلت ، لم تنقل بل نقلت وسواء اكانت مؤامرة على الاسلام او لم تكن فانها تناثرت من قاع دوامة الحياة الهيلينية وفلسفتها وانفجرت في العالم الاسلامي ومن وجهة نظر اخرى تختلف عن وجهة نظر الادخال والدخول كانت هناك مراكز فلسفية في العالم الاسلامي اي ان الفلسفة كانت ايضا موجودة في مراكز مزدهرة قبل دخول الاسلام ، كما هو معلوم - ووصل هذا التراث كله الى الفارابي . فكيف وصل وكيف تناول الفارابي الفلسفة وكيف تكون منهجه سألقي نظرة موجزة مركزة على اقوال بعض الباحثين في هذا الموضوع ثم اضع افتراضا شديدا ولعل شبابنا العلماء ان يبحثوا هذا الفرض الجديد في ضوء الوثائق التي تصل اليهم تباعا والتي لن يسعفنا العمر بفحصها .

الاحظ ان محاولة الفارابي في ما يقال له ان له منهجا توفيقيا يشتمل على ان الحقيقة واحدة ولا اختلاف فيها في نهاية الامر وان المصومين من القدماء ما كانوا يختلفون قط . وقيل ان منهجه في هذا كان منهجا باطنيا يرى ان الخلاف في الظاهر وان نسيج الحقيقة في الباطن لا اختلاف فيه . اذا اخذنا بهذا الرأي فأنني ارى ان الفارابي انما كان يلعب في الفلسفة لعبة الاطفال او انه على الاقل لم يعرف لا فلسفة ارسطو ولا فلسفة افلاطون فاود ان اقول انه لا يمنع كونه افلاطونيا محدثا ان يعرف ما بين الفيلسوفين من اختلافات . ان محاولة وضع مذهب منسق موفق ملق يصدر عنه هو يختلف اختلافا بينا عن تشويه الفلسفة أن بين ايدينا كتباً للفارابي تكشف عن فهم كامل لاصعب النصوص الارسطاليسية من كتاب الحروف وكتاب شرح الفارابي لكتاب ارسطاليس في العبارة وسأعود الى هذين الكتابين في ما بعد .

لقد استطاع الفارابي بمنهج نقدي واضح ان يكشف لنا مغالقات الفكر الارسطاليس المنطقي واللغوي . لست اود ان اخوض فيما تضمنه هذا الكتاب من اراء في المنطق واللغة وصلاتها وفهم الفارابي النفاذ للتراث الارسطاليسي هنا وبيان محاولته الرجاء في كتاب الجمع بين الرايين الحكيمين .

لست اعلم وذلك بسبب جهلنا اتمام بالمنحنيات الشخصية والعقلية للفارابي ، العلة في كتابته لكتاب الجمع . هل كان في مرحلة سابقة في حياته ؟

هل وصل اليه تعلم اعرج في شبابه ؟ ونحن لا نعلم شيئا عن مرحلة تعليمه الاول في موطن ميلاده وشبابه ؟ هل كانت محاولة تلاعبية من جانبه هل الكتاب منسوب له ، وليس له .

ومنذ سنوات طوال وباسم المدرسة الفلسفية الحديثة اعلنت فشل المدرسة الاسلامية المشائية في العالم الاسلامي . اعلنت انها لا تمثل الاسلام ولا المجتمع الاسلامي في شيء . وقلت انها كانت غشاء فكريا ادخل اليها ولم يدخل فرض علينا ولم تفرضه رشاشة من قاع دوامة كبرى تأينا عنه ولكنه اتى . فكرنا وحضارتنا مختلفان عنه ولكنه وصل . وكان المثل الاكبر عندي وعند تلامذتي في هذه المدرسة فلسفة الفارابي . ولكنني في نفس الوقت كنت ارى واؤكد ان الفارابي وزملاءه من فلاسفة الاسلام وان من الفلاسفة الذين هم في الاسلام هم فلاسفة او متفلسفة وان واجبنا كتلاميذ للفلسفة ان نبخشمهم ونقتصمهم . كان امامي دائما الجمع بين رأيي الحكيمين وكتاب السياسة المدنية والمدينة الفاضلة ثم غيرهما من كتب الفارابي الميتافيزيقية وهي كتب مشوهة للفلسفة او ناقلة لآراء مختلطة لا رباط بينها ولكن ما لبث ان صدر عن هذا العالم الكبير العلامة العراقي محسن مهدي وهو بصدد كتب الفارابي مجموعة من الكتب اهمها كتاب الحروف ، كما صدر عن غيره كتاب شرح العبارة لارسطاليس . ان الفحص الدقيق لهذه الكتب يؤدي الى رأي آخر في الفارابي ، يعدل ويغير الى حد ما ، فكرتي السابقة عنه وزادت حصيلتي في تبديل فكرتي عنه وصولي الى المغرب واقامتي فيه منذ سنتين عثرت على شاخين من شباب علماء المغرب يفحصان اعماق الفارابي في الناحية التي ارى انها هي التي تعبر عن اصالة فكره وعن تجاوبه ولو سلبيا مع الفكر الاسلامي الاصيل وهذان الشبان هما طه عبدالرحمن وكنت اتمنى وجوده بيننا وآخر عبدالسلام ابو مجدل وهو بيننا الآن لقد آثارا في ابحاثهما في اسربون المشكلة اللغوية والتي انبثقت عن الفارابي كمثل لمدرسة فلسفية وعن النحويين المسلمين كممثلين لفكر اسلامي اصيل .

صارت المشكلة التي تسود ابحاث الفارابي عن ثنائية العبرة او ثلاثيتها عن مشكلة امكانية لاتنولوجيا اسلامية او ابستومولوجيا او ميتافيزيقا هل فشلت

الفلسفة الاسلامية في اقامة اتولوجيا وابستمولوجيا او ميتافيزيقا اسلامية انما هو راجع الى دواعي لغوية . لقد بشرت في كتاب مناهج البحث عند مفكري الاسلام ان المنطق اليوناني انما هو ناشئ عن عبقرية اللغة اليونانية وان عن هذا المنطق نشأت الميتافيزيقا اليونانية ولذلك كان من المتعذر نجاحه في العالم الاسلامي اذ لا بد من منطق خاص ينبثق عن عبقرية اللغة العربية وتتكون اولا تتكون ميتافيزيقا او اتولوجيا او ابستمولوجيا اسلامية وذكرت ان فشل الفلسفة الميتافيزيقية وهي فرع من المنطق الارسطاليسي ، انما هو ناتج عن تعذر التوفيق بين منطق اليونان والنحو العربي وقلت ان الصرخة التي اعلنت (من تنطق تزندق) انما كانت صرخة او صيحة حضارة ، والفلسفة في نهاية الامر انما هي عبقرية لغوية . كان الفارابي تلميذا لابن السراج النحوي ومعاصرا له وفي هذا العصر في عصر الفارابي نفسه قامت المناقشة المشهورة بين السراجي النحوي وبين متى بن يونس المنطقي وشهد الفارابي وهو يتتلمذ على يد ابن السراج في النحو ويتتلمذ عليه ابن السراج في المنطق ، شهد المشكلة فكتب كتاب الحروف واثرت المشكلة وهي بلا شك مشكلة اصيلة من كل اطرافها في الفكر الاسلامي ولعل هذين الشاين العالمين ان يكتشفا لنا اسرارها واعماقها ، الصلة بين الموضوع والمحول ، وهل هي في اعماقها وجودية انطولوجية منطقية او نحوية ، ما تفرع عن هذا من ابحاث في الوجود والذات . والوجود والواقع والوجود والفكر . كل هذا مؤشرات الى اصالة في الفارابي .

ولكنني لاحظت انه بالرغم من ان كتابي الحروف وشرح العبارة وانما هما في اللغة ولكنهما هما ايضا في صميم الميتافيزيقا . وهنا وقفت وقفة كيف نوفق بين فهم كامل بين المعلم الثاني للمعلم الاول ، بين فهم كامل للفيلسوف البغدادي للفيلسوف الاسطاجيري بين عمل من اكبر الاعمال الجدية وبين غشاء فكري او فكر صيباني في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين . كيف يكون او كيف كان كاتب هذا كاتب ذلك ما زلت اقول ان هناك اشكالا في حياة الفارابي وفي فكره وفي صورته التي وصل الينا . كيف اوفق بين هذا وبين اثر الفارابي الناقد في الفكر الاسلامي اسلاميا كان او مسلما :

هل عرفنا اثر الفارابي حقا واهميته الكبرى في الاسلام او في اليهود
اللاتينية ونستطرد هنا قليلا ان الدراسة التقليدية للفارابي كانت تتجه دائما
الى اثره في المدرسة الاسلامية المشائية .

اولا : ابن سينا : والسينيون الصغار .

ثانيا : اخوان الصفا ومدرستها ، والاشراقية والفارسية عند السهروردي
واثر نظرية الفارابي في الفيض فيها .

ثالثا : مدرسة المغرب مبتدئة من ابن باجة ومنتهية الى ابن رشد ونحن
نعلم ان ابن رشد تأثر بالفارابي في ابحاثه اللغوية ثم تأثر به في الاخذ لمفهوم
خاص لنظرية الفيض كل هذا لا اشك فيه : ولكن اثر الفارابي الحقيقي اما
هو اولا المدرسة اليهودية مبتدئة من ابن جيرول .

رابعا : المدرسة اللاتينية المعروفة - أ - الاغسطينية الضاربة نحو
السينوية وهو مؤسسها الحقيقي - ب - المدرسة السنوية البهتة وقد
كشفت عنها الاب دي يفساوي وفي ابحاث دي فونفسه يظهر الاسم الحقيقي
للفارابي وكأنه هو المعلم لهذه المدرسة وكان من الاولى ان تسمى بالفارابية
اللاتينية .

ج - الرشدية اللاتينية وصدق الفارابي مؤسسها .

ومن الثابت الآن وبعد الابحاث العلمية التي قام بها اتن بلاسيوس ثم
الباحث المصري الذي فقدناه مبكرا المرحوم محمد قاسم انها لم تكن رشدية
على الاطلاق اما كانت فارابية سنوية .

اما اثره في الشرق ، اثره الحقيقي فأنني اراه في هؤلاء الذين حاولوا ان
ياخذوا بمدينة الفاضلة وان ينفذوها في مدينة الله في مدينة « ججو »
القرمطية ونحن لم نحص هذا بعد فحصا كاملا ولكنني أشير الى ان حمدان
قرمط مؤسس القرامطة كان صابئيا حرانيا وكان اكبر تلميذ للفارابي
والقرامطة فرقة ايضا من الكيسانية وليست من الاسماعيلية قطعا فهل تأثرت
الكيسانية بالفارابي ؟

خامسا : مجتمع اخوان الصفاء ويجب ان يبحث هذا المجتمع في ضوء

المدينة الفاضلة التي دعا اليها الفارابي وحاول اصحاب رسائل اخوان الصفاء سواء في مجتمعهم الضيق او في مجتمعهم الاسماعيلي المتسع تطبيقه . اما الاثر الاكبر او المدرسة الحقيقية للفارابي في المغرب وهي مدرسة ذات طابع عملي فلم تكن مدرسة ابن باجة ذات الطابع الفلسفي النظري وانما هي مدرسة ابن العريف وتلميذه ابن قسي صاحب كتاب خلع النعلين وقد ظهرت نسخة من هذا الكتاب في المغرب ويقوم استاذ مغربي بدراسته دراسة علمية نقدية . ولكنني لا اريد ان امس هنا كتاب خلع النعلين ولا شرحه وقد اطلعت عليه في الاسكندرية منذ زمن طويل وهو بلا شك متأثر بالفارابي ولكنني اشير الى مجتمع علمي أقامه ابن قسي في الاندلس وهو مجتمع المرينين وتطبيقه لعناصر المدينة الفاضلة الفارابية . وقد اتهم ابن العريف وابن قسي لانهما من صابئة الفلاسفة . والمقصود هنا - الصابئة الحرثانة .

ولكن الاثر الاكبر للفارابي سواء بالاخذ او بالنقد انما كان في نطاق علم الاجتماع السياسي عند المسلمين . انني اشعر تماما ان علم السياسة عند الاشاعرة انما تكون تحت تأثير مضاد لعلم الاجتماع السياسي عند الفارابي لقد رفض المسلمون نظرية المدينة الفاضلة عند الفارابي ونظرية المدينة غير الفاضلة عنده ايضا . ان نظرة فاحصة لمقدمة ابن خلدون يتبين انه كان نصب عينيه المدينة الفاضلة والسياسة المدنية أو الفصول المنتزعة وهو يشير صراحة الى الفارابي واحيانا يشير اليه ضمنا . ولكن الانتقادات الكبرى للفارابي انما تظهر في كتب الفقهاء المالكية في شمال افريقيا تظهر في الاعتصام للشاطبي كما تظهر في تبصره الاحكام لابن فرحون وتحت يدي نصوص واضحة يتكلم فيها الاثنان عن رفضهم لفكرة السياسة العقلية التي تسود فكرة المدينة الفاضلة عند الفارابي ولا شك ان الاتجاه السلفي من قبل عند ابن تيمية في السياسة الشرعية وعند ابن القيم في الطرق الحكيمة قد سبق مدرسة المغرب المالكية في هذا العمل غير ان اهم اثر للفارابي اخذا من ناحية ونقدا من ناحية اخرى انما يظهر واضحا في كتاب جديد سيكون له اكبر دوي في الابحاث الاجتماعية السياسية وهو (بدائع السلك في طبائع الملك) لأبي عبدالله شمس الدين محمد علي بن محمد الشهير بابن الازرق . وقد ولد ابن الازرق عام ٨٣٣ هـ - ١٤٢٧ م اي مات بعد موت ابن خلدون

بعشرين سنة وتوفي سنة ٨٩٦ هـ - اي بعد وفاة ابن خلدون بشانين سنة
ولست اتكلم اليوم عن هذه المقدمة الجديدة التي تجاوزت مقدمة ابن خلدون
في الكثير من عناصر علم الاجتماع السياسي . اني اعددتها للنشر وستكون
بين ايدي الباحثين قريبا ولكني اود ان اشير هنا الى آثار الفارابي فيها لقد
كان ابن الازرق على معرفة تامة بأعمال الفارابي السياسية وقدم لنا فصولا من
المدينة الفاضلة ومن المدينة ولكن أهم اثر الفارابي فيه هو ان الازرق استند
في جلسة مصادرة على كتاب الافلاطونيات للفارابي . ولعلي اتمكن من ان
اقدم بحثا قريبا عن هذا الكتاب حيث يتيسر لي مخطوطته المحفوظة صورتها
بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة ولا يقل اثر الفارابي ايضا نفوذا في كاتب
سياسي أيضا هو ابو القاسم ابن رضوان وقد كان معاصرا لابن خلدون وتأثر
به ابن خلدون ولقد اعيدت ايضا كتابة الشهب اللامعة في السياسة الناقلة
لنشر وستكون بين ايدي الباحثين ايضا في مدى اشهر .

ان اثر الفارابي كان اذن من ابد الآثار في الفكر الاسلامي ولا تتفق
هذه الآثار ابدا ولا اهميته ما اسماه اذن بعض الباحثين الاوائل في الفارابي في
سذاجته بالمنهج التوفيقي للفارابي ينبغي اذن ان نبعث في اعماق حياته
ومنحياته الشخصية .

ونحن لا نعلم الكثير عن مرحلة تعليمه الاولى في موطن بلاده وشبابه
قليل لنا انه ولد في الشمال بين قبائل التركمان وفي قرية هادئة كان يدرس
الفلسفة ويلعب على الحان الموسيقى وكأنه يشتغل بالصناعة ، تحويل المعادن
الى ذهب وانه لم يخرج من قريته حتى سن الخمسين . وذكروا لنا انه نشأ في
اسرة فقيرة في هذه الاقاليم التركية البعيدة عن بغداد ودمشق والقاهرة مواطن
العلم الانساني حينئذ . واني اتساءل هل وصلت كتب الفلسفة والموسيقى
والطب والصناعة الى هذه القرية التركية النائية الى هذا الفتى ثم الشاب ثم الكهل
ابي نصر الفارابي . ثم في سن ٥٠ ذهب الى بغداد حيث درس علم يوحنا ابن
حيان . وكان حينئذ هكذا قالوا - يحسن اليونانية والفارسية والتركية
والعربية انه يجيد اكثر من سبعين لسانا . اسطورة عجيبة وخيال يخفي
حقائق ودقائق هذه الشخصية الفلسفية التي كما نعلم آثاره في الفكر الاسلامي

شرقا وغربا هل كان هذا حقا طريق وصول الفلسفة اليه ولقد اثبت المستشرق القديم المغفور له (ماكس مايرهوف) في بحثه الخالد من الاسكندرية الى بغداد عن الطريق الذي اتخذته مدرسة الاسكندرية الفلسفية او مجلس التعليم الفلسفي والطبي فيها من الاسكندرية الى بغداد . انتقلت فيما اثبت ماكس مايرهوف عن كتاب مفقود للفارابي عن ظهور الفلسفة ونقول من القفطي عن نقل المكتبة في عهد الخليفة عمر بن عبدالعزيز الى انطاكية . ومن انطاكية اخذت تنتقل من مدينة الى اخرى لدواعي الامن فأخذت رحلة يبدو انها باسقة الى مرو وجنديسابور وهران ثم نقلها راهبان الى بغداد حيث تلقاها يوحنا بن حيان ثم الفارابي فكان الفارابي اذن اول رجال المدرسة الاسكندرية من المسلمين في بغداد او شيخ الافلاطونية الحديثة في العالم الاسلامي . لا شك ان هذا البحث يحتوي الكثير من الجزئيات الصحيحة وقد تتبعنا انا بنفسي وجود المدرسة في انطاكية وثبت لي ان وجودها هناك اثر تأثيرا فلسفيا في المدرسة الصوفية المعاصرة لوجودها في انطاكية ولكن بعد ان تركت انطاكية ودخلت وييدا في انحاء ومدن اسلامية وجدت مدارس موجودة تلتك المجلس المتحرك برحاب ويبدو انها طورت الكثير مما اتى اليها من الاسكندرية اذ السعودي هذا المؤرخ الممتاز لتاريخ العلم والفلسفة والمثل عند المسلمين ترك لنا نصوصا هامة عن ازدهار الفلسفة في فارس وفي تلك المنطقة فنرى ، حين يتكلم عن اردشير يقول : رتب اردشير طبقات المغنيين وسائر المطربين وذوي الصنعة والموسيقى ويقول : لم يزل على ذلك من طرا بعده من ملوك اهل ساسان الى بهرانجور . فانه اقر مراتب الاشراف وابناء الملوك وسدنة بيوت النيران والنسك والزهاد وطبقات العلماء بالديار وانواع من الفلسفة على حالها ويذكر ايضا انه كان لدى الفرس كتاب السياسة المدنية وغيره ممن تأخر عن عصره وذلك حتى عهد انوشروان ونحن نعلم بعد انه كان للفارابي السياسة المدنية (الجزء الاول : من مروج الذهب ص ٢٨٧) .

وفي نص آخر عن اردشير وكان افلاطوني المذهب على رأي سقراط افلاطون ونحن نعلم ان الفلاسفة حين قضى عليهم قسطنطين المنتصر المرائي كما يدعى واحرق بيوت الحكمة لجا الفلاسفة او بقيتهم الى فارس وانزلهم

الملك بجندياسابور ، سأترك جنديا سابور الى حران حيث عاش الصابئة
الحرثانية ولقد كانت صابئة الحرثانية هي الملهمة الكبرى لفيلسوف الاسلام
الاول الكندي ولقد اتهمنا الآن الى ان هؤلاء الصابئة الحرثانية كانوا فرقة
يونانية اساسا ثم تنطلق للتوفيق بين مختلف الفلاسفة .

ولهذه الطائفة - يقول المسعودي - معروفة بالحرانيين والصابئة
فلاسفة الى انهم من حشوية الفلاسفة وعوامهم مبينون لخواص حكمائهم في
مذاهبهم ، واذا اضفناهم الى الفلاسفة اضافة نسب لا اضافة حكمة لاهما
يونانية وليس كل اليونانيين فلاسفة انما الفلاسفة حكماءهم . ويضيف
المسعودي قائلا :

(ورأيت على مجمع باب مجمع الصابئة بمدينة حران مكتوبا على مدقة
الباب بالسريانية قولاً لافلاطون افهمني تفسيره مالك ابن عقبون وغيرهم منهم
وهو (من عرف ذاته تأله) وقد قال افلاطون « الانسان نبات سماوي والدليل
على هذا انه شبه شجرة منكوسة اصلها الى السماء وفروعها الى الارض » .
ولافلاطون وغيره ممن سلك طريقه في النفس الناطقة كلام كثير في هل
النفس في البدن او البدن في النفس كلشمس اهي في الدار او السدار في
الشمس ، وهذا قول يتغلغل بين الكلام فيه اثنى الكلام في تنقل الارواح في
انواع الصور وقد تنازع اهل هذه الاراء ممن قصد هذه المقالة في النقلة على
وجهين : فطائفة منهم من الفلاسفة القدماء اليونانيين والهند ممن لم يثبت
كتاباً منزلاً ولا نبيا مرسلًا منهم افلاطون ومن يعم طريقه حكي عنهم انهم
زعموا ان النفس جوهر ليست بجسم وانما حية عالمة مميزة لاجل ذاتها
وجوهرها ولانها هي الدبرة على العدل وعلى ما تتم به السياسة المستقيمة
والنظام المتسق وتردها من الحركة المضطربة الى المنتظمة ، زعموا انه تلذ وتآلم
ومتوت وموتها عندهم انتقالها من جسد الى جسد بالتدبير وبطلان ذلك
الشخص الذي فسد ووصف بالموت ولان شخصا يفسد ولان جوهرها
ينتقل وزعموا انها عالم بذاتها وجوهرها علم بالمعقولات بذاتها وجوهرها
وفيها قبول علم الحسوسات من جهة الحس ، ولافلاطون وغيره في هذه
المعاني كلام يطول ذكره ويعجز عن وصفه واطهاره لاعتياصه وغوضه ،
وكذلك قول صاحب المنطق وفيثاغورس وغيرهما من الفلاسفة ممن تقدم

وتأخر لان الطالب لعلم هذه الاشياء والاحاطة لفهمها وبلوغ غايتها لا يدرك ذلك لما نصبوا في الكتب ورتبوا في التصنيف من العلوم المادية الى معرفة علومهم واغراضهم التي اليها قصدوا في كتبهم وهي معرفة الالفاظ الخمس وهي : النجس والنوع والفصل والخاصة والعرض ثم معرفة المقولات وهي عشرة : الجوهر والكمية والاضافة والكيفية وهي النسبة هي اربع بسائط والست الآخر مركبات وهي : الزمان والمكان والجدة وهي الملك والنسبة والفاعل والمنفعل ، ثم ما بعد ذلك مما يترقى به الطالب الى ان ينتهي الى علم ما بعد الطبيعة من معرفة الاول والثواني .

بعد هذا كله وفي سن الخمسين واعيد هذا مرارا يقال انه تعلم الفلسفة على يوحنا بن حيان وبعد الخمسين بدأ يتعلم النحو او بدأ يتعمق في اعماق النحو لكي يقارن بين هذا النحو العقلي والنحو الذي كان بين يديه يعني المنطق الارسطاليسي وبعد تعلم طويل بدأ يكتب ، اذا كان هذا الفيلسوف الاسلامي يعيش في منطقة عربية اسلامية وكان معنيا بالفلسفة وكان يدرس كما قيل وله حلقة خاصة يعلم فيها الفلسفة بجانب تعلمه لها فهل من المعقول انه لم يتصل بأعمال الفيلسوف العربي الاول الكندي . هل من المعقول لم يتصل بفيلسوف من المدرسة الكندية ايضا هو ابن كريب . هل لم يتصل بتلميذي الكندي احمد بن الطيب السرخسي وان زيد بن احمد البلخي ليس هناك لا من ناحية النقد الباطني ولا من ناحية النقد الخارجي اية اشارة الى معرفة الفارابي بالكندي ومدرسته وهذا العجب العجيب .

اعود في ضوء هذا كله الى ان المنحنيات الشخصية او الانحرافات الشخصية ان صح هذا القول في حياة هذا الفيلسوف من العجب بمكان ولا بد من وضعه او محاولة وضع حلول لها .

الحل الاول : لم يكن الفارابي تركيا او فارسيا وهناك تنازع بين الامتين حوله ونحن العرب ندعيه ايضا ولكنه يأتي الى عاصمتنا بغداد وهو لا يعرف نحونا ولا يعرف فيلسوفنا العربي الاول وليس في كتبه الاولى وبخاصة الجمع بين رأبي الحكيمين ادنى اشارة الى علم الكلام لقد ظهر علم الكلام والفقهاء في احصاء العلوم وهو كتاب متأخر .

هل نستطيع ان نصل الى هذا الاستنتاج من انه لم يكن تركيا ولا فارسيا ولا عربيا وانما كان صابثيا حرانيا • والنصوص واضحة انه خرج من قريته الصغيرة لا الى بغداد وانما الى حران ونحن نعلم ان الصابئة الحرانية في عهد المأمون اعتنق بعضه الاسلام والبعض الآخر نصراي فهل كان الفارابي واحدا من هؤلاء من ابناء الحرانية المستسلمة والذين قيل انهم حينما أجزت عقيدتهم رجع المنتصر منهم الى دينهم ولم يستطع المستسلمة ان يعودوا فنشأ الاولاد المذكور على الاسلام والبنات عدن حرانيات ويجب ان تكون الرؤية واضحة : ان الفارابي لم يتعلم الفلسفة حتى الخمسين في قريته وانما في حران واذا كان كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين له حقا فهل هو نتاج للصابئة الحرانية وكما ذكر المسعودي وهم حشوية الفلاسفة • هل هذا الاتجاه التوفيقي التنسيقي الفخاني انما هو نتيجة لهذه الفرقة الافلاطونية التي اتخذت افلاطون اساما ثم حاولت التوفيق بينه وبين ارسطاليس او بين افلاطون وبين الافلاطونية المحدثه • هل هذه الفرقة الصابئة الحرانية هي مصدر كتب الفارابي السياسية المدينة الفاضلة والسياسة المدنية والمسعودي يمدنا ايضا باسم كتاب لافلاطون كان منتشرا لدى الصابئة باسم السياسة المدنية كان الفارابي بلا شك فيلسوفا صابثيا حرانيا في كل كتابته الاولى •

ثاني المرحلة الثانية وهي انتقاله الى بغداد لا لكي يتعلم على يوحنا بن حيان ولكنه ليتعلم النحو العربي وينتج كنه الاخيرة المعبرة عن اصالته • وعجبا ان يدعو ابن تيمية وهو عدو الفلسفة اليونانية متفلسفة الاسلام باسم صابئة الفلاسفة •

الحل الثاني : انه عربي حقا تعلم على يد الصابئة وقد فعل هذا من قبل الفيلسوف العربي الاول : الكندي ولكن هذا الحل غير موضوع قطعا لاننا لا نجد اذا طبقنا النقد الخارجي عن اسم الفارابي واسم أسرته اي تدعيم لفكرة عريضة •

الحل الثالث : انه تركي او فارسي ولكن نرى انه هو والكندي فقط من بين فلاسفة المشرق ومتكلميهم للذان لم يكتبوا كلمة واحدة لا في الفارسية ولا في التركية ثم لا نجد تأثرا في المدينة الفاضلة لنظريات الفارسيين

— زرادشتية أو مانوية أو مزدكية أو ديانية فلا صلات له في الحقيقة بهاتين الامتين .

وإذا بحثنا اثر الفارابي الموجب في علم السياسة عند المسلمين بل في الحركة السياسية العنيفة التي كادت ان تهوض نظام الاسلامية كله نجد ان هذا الرجل الذي حاول اتباعه ان ينشئوا مدينة الله الافلاطونية في مدينة هجر القرمطية اعني حمدان قرمط انما اتهم من انه كان صابئيا ولا شك انه تأثر بالمدينة الفاضلة للفارابي . وإذا انتقلنا الى الاندلس البعيد نجد ابن قسي وقد انه ايضا بأنه صابئي يحاول ان يطبق المدينة الفاضلة للفارابي في اتباعه المشهورين باسم المريدين . هل انتهى من هذا من ان المنحى الشخصي للفارابي أنه أحد أبناء الصابئة الحرفانية فيه تراثهم وفيه حشويتهم الفلسفية حتى ابتعد شيئا فشيئا عن الصابئة وحشوياتها . انني اضع نظريات وفروضا هي محاولة للتوصل الى توضيح هذا التراث المختلط الذي لا يمكن ابدا ان يتناسق جزء منه مع الآخر بدون ان يميز المقلد منه من الاصيل والا ثبتت تهمة الغزالي القديمة للفلاسفة الاسلاميين بانهم لم يكونوا فلاسفة اصائل وانما كانوا مقلدي الفلاسفة الاقدمين .

أهم الفارابي في الفلسفة الاندلسية

الدكتور ماجد الفخري - لبنان

ظهر لامي نصر الفارابي (توفي ٩٥٠) في العقدين الاخيرين من التأليف في المنطق والسياسات والالهيات قدر يفوق من حيث الكمية والتنوع كل ما كان قد ظهر له قبل ذلك في ستة عقود (١) . وبظهور هذه التأليف راحت تتوافر لدينا الشواهد على ضرورة اعتبار هذا الفيلسوف امام منطقة عصره وواضع الاسس الفعلية للتيار الافلاطوني المحدث ، انذي كان العلماء قد درجوا على قرنه باسم خلفه الاشهر ، أي علي بن سينا (توفي ١٠٣٧) . من هذه الشواهد صدرت حديثا شرح « كتاب المبارة » لارسطوطاليس (١٩٦٠) ، فكتاب « فلسفة ارسطوطاليس » (١٩٦١) فكتاب « ايساغوجي أي المدخل » (١٩٥٦) ، فكتاب « قاطاغورياس أي المقسولات » (٩٥٧ و ١٩٥٩) ، فكتاب « الالفاظ المستعملة في المنطق » (١٩٦٨) ، فكتاب « البرهان » (١٩٦٤) ، « فشرائط اليقين » (١٩٦٤) فكتاب « الملة الفاضلة » (١٩٦٨) فكتاب « الحروف » (١٩٧٠) (٢) وسواها .

تدور معظم هذه المؤلفات على الموضوعات المنطقية ، ولا سيما تحليل الانفاظ المنطقية ومدلولاتها ، تمهيدا للخوض في صلب القضايا المنطقية التي تناولها ارسطو في التحليلات الاولى والثانية ، او كتابي « القياس » و « البرهان » ، كما دعاهما المنطقة العرب (٣) . ومع ذلك فأنثر الفارابي في تطور الفكر الفلسفي الاسلامي العام ثم يقتصر على المنطق ، ان في المشرق او المغرب . فاليه يعود الفضل في وضع اسم مذهب الصدور بالعربية اولا ، ومبادئ الفلسفة السياسية العربية ثانيا ، والاطار العام للنهج التوفيقي بين شتى التيارات الفلسفية اليونانية لا سيما فلسفة ارسطو وافلاطون ثالثا . ومن المعروف ان مذهب الصدور والنهج التوفيقي ذاك اصبحا منذ منتصف القرن العاشر من السمات المميزة للفكر الفلسفي الاسلامي في شتى دياره . ويهمننا في هذا البحث ان نبرز بايجاز جوانب الاثر الفارابي في الفلسفة الاندلسية كما يتجلى بوجه خاص في النتائج الفلسفية لاول علم من اعلام الفلسفة ، ابي بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه (توفي ١١٣٨) ، ولا سيما في حقلي السياسة والمنطق . اما ابن طفيل (توفي ١١٨٥) وابن رشد (توفي ١١٩٨) ، فعلى الرغم من تأثرهما بفلسفة الفارابي الى حد ما ، فقد خرجا عليها خروجاً واضحاً ، لا بد من الاشارة اليه هنا .

ففي « حي بن يقظان » يأخذ ابن طفيل على الفارابي تضارب ارائه في بقاء النفس وفي سعادتها وفي الاقرار بحقيقة النبوة . (أ) فينبه الى ان

(١) صدرت اولى المجموعات الفارابية الرئيسية سنة ١٨٩٠ عن ليدن ، بتحقيق المستشرق فريد ريش دينريش ، بعنوان « الثمرة المرضية في الرسائل الفارابية » .

(٢) راجع لبث المراجع في آخر المقال .

(٣) تنسب المصادر القديمة بالاضافة الى التصنيفات الانفة الذكر « شروحا » على القياس والبرهان والمقولات والجدل والمغالطة والخطابة « ومختصرات » كبيرة وصغيرة ووسطى لاجزاء المنطق . راجع ابن ابي اصيبعة ، عيون الانباء بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ٥٣٢ الخ ..

الفارابي في كتاب « الملة الفاضلة » اثبت بقاء النفوس الشريرة ، بينما صرح في « السياسة المدنية » بانها « منحلة وصائرة الى العدم » (٤) . (ب) ثم يشير الى قول الفارابي في « شرح كتاب الاخلاق » ان السعادة انما تكون في هذه الحياة الدنيا وحسب ، و « ان كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » (٥) . (ج) يأخذ عليه اخيرا نسبته النبوة الى كمال القوة « المتخيلة وتفضيله الفلسفة عليها » (٦) .

اما ابن رشد فمآخذه على الفارابي ، لامبعا في « تهافت التهافت » ، فكثيرة . وهذا الكتاب بمجمله ان هو الا رد على الغزالي من جهة ، وتصحيح التفسير كل من ابن سينا والفارابي للفلسفة المشائية ، من جهة ثانية ، وذلك تحت راية الدفاع عن مذهب ارسطو الحق شوهه هذان الفيلسوفان او قصرا عن سبر غوره . (أ) ومن اهم هذه المآخذ قطعاً مذهب الفارابي في الصدور او الفيض . فعند ابن رشد ان هذا المذهب مبني على مقدمات غير برهانية ، لم يأخذ بها ارسطو اصحابه وانما هي « تخرص على الفلاسفة من ابن سينا وابي نصر وغيره » (٧) . من هذه المقدمات ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ، فوجب اذن التسليم بالنظام الفيضي القائل ان العقل يصدر عن الموجود الاول والنفس تصدر عن العقل ثم الهولي عن النفس وهكذا . الا ان اصحاب هذا المذهب انجروا اليه ، كما يرى ابن رشد ، من جراء تسليمهم

(٤) يبدو ان ابن طفيل يشير هنا الى ما جاء في « الملة الفاضلة » ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٤٥ ، من سعادة الافاضل والابرار وشقاء الاراذل والفجار في الحياة الاخرة من جهة ، والى ما جاء في « المدينة الفاضلة » من جهة ثانية (بيروت ، ١٩٥٩ ، ص ١١٨) ، من ان اهل المدينة الجاهلة هالكون وصائرون الى العدم . ولم تقع في كتاب « السياسة المدنية » المنشور على قول صريح في هذا الباب .

(٥) راجع حي بن يقظان ، دمشق ، ١٩٣٩ ، ص ٦٧ . ومن المعروف ان الفارابي الف شرحا على « كتاب الاخلاق » ذكره في كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ، بيروت ، ١٩٦٠ ، ص ٩٥ واشار اليه ابن رشد في شرح كتاب النفس وابن باجه في رسالة الوداع ، ولكنه لم يصلنا . (٦) حي بن يقظان ، ص ٦٨ ، قارن المدنية الفاضلة ، ص ٩٣ الخ

للخصم بأن الفاعل الذي في الغائب ، اي الله ، لا يختلف عن الفاعل الذي في الشاهد ، اي المخلوق ، الذي يتبين لنا بالمشاهدة انه لا يصدر عنه الا مفعول واحد . . وهذا خلف ، لان الفاعل الاول الذي في الغائب (فعل مطلق) لا يقتصر فعله على مفعول دون آخر ، فامكن اذن ان تصدر عنه الوحدة والكثرة ، والموجودات الهيولانية وغير الهيولانية (٨) .

ولا يعني هنا تقرير صحة كل ما ينسبه ابن رشد الى ارسطو في باب ايجاد العالم ، اذ تكفي الاشارة الى انه رأى بصدق حدسه ان مذهب الصدور الذي استمده الفلاسفة العرب من كتاب « آثولوجيا » المنحول على ارسطو لا يمت الى مذهب ارسطو بسبب (٩) .

وهو يقر الغزالي في تقريره للفلاسفة الذين جاءت علومهم الالهية « ظنية » ، مردفا قوله : « والعجب كل العجب كيف خفي هذا على ابي نصر وابن سينا ، لانهما اول من قال هذه الخرافات » (١٠) .

(ب) ومن هذه المأخذ قسمة ابن سينا والفارابي الموجود الى ممكن وواجب ، وذهابهما من وراء ذلك الى ان الممكن بدوره ينقسم الى ممكن بذاته وواجب بغيره . وكل ذلك عنده خلف ، اذ يمتنع ان يكون الشيء ممكنا

(٧) راجع تهافت الفلاسفة ، بيروت ، ١٩٣٠ ، ص ١٨٤ .

(٨) تهافت ، ص ١٧٩ الخ . . .

(٩) في جوامع ما بعد الطبيعة ، الذي ألفه ابن رشد قبل التهافت ببضع سنوات ، يأخذ بمذهب الصدور بشيء من التحفظ ، قائلا : « هذا الذي ذكرته هو اولسقى (البيانات) التي اعتمدها » اي المحدثون من فلاسفة الاسلام كابي نصر وغيره الذين ورد ذكرهم في النص . راجع تلخيص ما بعد الطبيعة ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص ١٥٣ ، حاشية ٨ . اما في تفسير ما بعد الطبيعة ، فيأخذ بمذهب ارسطو في التركيب دون تحفظ ، على غرار ما جاء في التهافت . راجع تفسير ما بعد الطبيعة ، بيروت ، ١٩٣٨ - ١٩٥٥ ، جزء ٣ ، ص ١٤٩٧ الخ . وقارن التهافت ، ص ١٨٠ الخ .

بذاته ، وهو مع ذلك ضروري بغيره ، « الا لو امكن ان ينقلب طبعه » (١١) .

(ج) ومنها ايضا ، تذرع كلا الفارابي وابن سينا بالقول ان العالم بآسره ممكن ، بغية التدليل على وجود صانع له . وعند ابن رشد انه ليس من « المعروف بنفسه » ان العالم بآسره ممكن . لانتنا متى وضعنا سلسلة الاسباب الطبيعية والمفارقة المفضية الى وجود اي موجود ، تحتم وجوده على الوجه الذي عليه ، فكان بهذا المعنى ضروريا لا ممكنا . فمقدمة الامكان التي يبنى عليه كلا الفارابي وابن سينا دليلهما على وجود الصانع ساقطة اذن ، وكذلك الدليل الذي بنيه عليه . وهو على كل حال دليل « مقنع جدلي لا برهاني » ، « لم يسلكه المتقدمون وانما اتبع هذان الرجلان (يعني الفارابي وابن سينا) فيه المتكلمين من اهل ملتنا » (١٢) .

ويخرج ابن باجه عن نهج خلفيه الشهيرين خروجا واضحا في مسمى اكباره « للمعلم الثاني » وتأثر خطاه دون سواء في السياسة والاخلاق والمنطق والالهيات حتى ليكاد هذا الفيلسوف ان يكون الوحيد بين فلاسفة المشرق الذي يرد ذكره في مؤلفات خلفه الاندلسي (١٣) . والشواهد على هذا التأثير كثيرة ، ان في حقل السياسة او الالهيات او المنطق . ولنبدأ بالفلسفة السياسية . فابن باجه هو بالفعل العلم الثاني في تاريخ هذه الفلسفة التي وضع اسسها الفارابي ، كما مر . وبنود فلسفته الرئيسية في هذا المضمار تكاد لا تختلف عن بنود فلسفة سلفه المشرقي . ونورد هنا بعض الشواهد على التناظر بين الفيلسوفين في حقل الفلسفة السياسية .

(١٠) تهافت التهافت ، ص ٢٤٥ .

(١١) تفسير ما بعد الطبيعة ، جزء ٣ ، ص ١٦٣٢ .

(١٢) تهافت التهافت ، ص ٥٤ .

(١٣) يرد بالاضافة الى الفارابي في هذه المؤلفات ، ذكر الفزالي ، اما ابن سينا فلم تقع له على ذكر .

أ - فهناك أولا الاطار السياسي او الدستوري العام الذي اعتمدته ابن باجه في « تدبير المتوحد » ، حيث يقسم المدن (او السير) الى اربع ، هي المدينة الفاضلة (او الكاملة او الامامية ، كما يدعوها ابن باجه ايضا) ومدينة الكرامة ، فالمدينة الجماعية فمدينة التغلب (١٤) . وجميعها مستمدة من مؤثرات الفارابي السياسية ، وان كان مصدرها الاصلي « جمهورية » افلاطون .

ب - وهناك ثانيا الغاية القصوى التي يصبو اليها « المتوحد » في المدينة الفاضلة . فهذه الغاية ان هي الا « الاتصال » بالعقل الفعال ، ومن وراء ذلك اللحاق بعالم المفارقات ، الذي ذهب كلا الفارابي وابن باجه الى انه كنه السعادة التي كتب عليه ان يتطلع اليها دائما (١٥) .

ج - واخص من ذلك نظرة هذين الفيلسوفين الى غرض العلم السياسي او « التدبير » ، باقسامه المختلفة . ففي كلا « الملة الفاضلة » و « الفصول المنتزعة » ، ذهب الفارابي الى ان غرض هذا العلم هو « ان تدبر به المدن وتعمر وتصلح سيرة اهلها ويسددوا به نحو السعادة » (١٦) . وذلك بالارتقاء شيئا فشيئا من النظر « في الافعال والسير والملكات الارادية » و « المهن الملكية » ، في اقسام المدن الفاضلة وغير الفاضلة . حتى ينتهي الناظر فيه الى « الاله جل ثناؤه » ، من حيث هو « المدبر الاول للمدينة الفاضلة » كما انه « مدبر العالم » . وعنه يأخذ الرئيس او مدبر المدينة مبادئ التدبير المدني على سبيل الوحي ، وهي مبادئ متناظرة تناظر المدينة والعالم ، اللذين رأى الفارابي بينهما شبيها عظيما (١٧) . فكما يقضي تدبير

(١٤) تدبير المتوحد ، في رسائل ابن باجه الالهية ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٧٤ وسواها .

(١٥) راجع الفارابي ، كتاب السياسة المدنية ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ٤٢ الخ . وقارن ابن باجه ، اتصال العقل بالانسان ، في رسائل ابن باجه لالهية ، ص ١٥٥ الخ .

(١٦) راجع : فصول منتزعة ، بيروت ص ٢٣ .

(١٧) في المدينة الفاضلة ، بيروت ، ١٩٥٩ ، ص ٢٩٧ ، يقارن الفارابي ايضا بين المدينة الفاضلة والبدن الصحيح .

العالم الائتلاف والتعاضد في الافعال الصادرة عن « هيئات طبيعية » ، مثلا ، يقتضي في المدينة الفاضلة التعاضد والائتلاف في الافعال الصادرة عن « الهيئات الارادية » ، حتى يتسنى للمدينة ان تحاكي الطبيعة . من هنا ترتب على مدبر المدينة ان ينمي في نفوس ابنائها ملكات تحملهم على الائتلاف والتعاضد ، كما يحدث في بدن الانسان من جهة ، وسائر الموجودات الطبيعية المركبة ، من جهة ثانية (١٨) .

وعلى هذا المنوال ينسج ابن باجه في نظريته الى ما هية العلم السياسي واهدافه ، واثى التناظر بين العالم والمدينة ، من جهة ، والمدينة والبدن من جهة ثانية ، متطرقا من ذلك الى الافات التي تلحق بالمدينة والبدن وما يقتضيه ذلك من تدبير . فيتناول في مطلع تدبير المتوحد « معاني لفظة التدبير المختلفة في لسان العرب ، فيشير الى ان « اشهر دلالاتها ترتيب افعال نحو غاية مقصودة » (١٩) ، ثم يقسم ضروب التدبير الى ثلاثة « تدبير الاله للعالم » ، فتدبير المدينة ، فتدبير المنزل . ودون ان يقم تدبير البدن في هذه القسمة ، يتطرق الى الآفات التي تطرأ على المدينة من صحة ومرض ، ويقارن بين « طب الاجسام » ، او « الصناعة المدنية » « والصناعة الطبية » وجميعها مصطلحات قد وردت في كتاب « الفصول المنتزعة » حيث يقارن افقارابي بين الطبيب الذي يعالج الابدان وبين « الانسان المدني » او الملك الذي يعالج الانفس ، من خلال « الصناعة المدنية » او « صناعة الملك » التي يعرف بها « وجه التدبير في حفظ صحة المدينة وابنائها » (٢٠) .

ومع ذلك ، فبين ابن باجه وسلفه المشرقي في باب « طب النفوس » اختلاف تجدر الاشارة اليه . فعلى غرار افلاطون ، يذهب ابن باجه الى ان من خواص المدينة الفاضلة او الكاملة ان تغلو من الاطباء والقضاة . ذلك ان المحبة التي تؤلف بين قلوب ابنائها تحول دون التشاكس الذي

(١٨) راجع الملة الفاضلة ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٥٩ الخ . وقارن احصاء العلوم ، المرجع نفسه ، ص ٧١ الخ .

(١٩) تدبير المتوحد ، ص ٣٧ .

(٢٠) راجع فصول منتزعة ، ص ٢٤ و ٣٩ و ٤٢ و ٤٩ . ويبدو ان مباداة الانسان المدني تقابل لفظة *Boliticus* عند افلاطون . وقد وردت ايضا في كتاب اخلاق ناصري لنصير الدين الطوسي وسواه .

تحتاج المدن معه الى القضاة ، من جهة ، والافعال التي يأتيها اصحابها كلها صواب من جهة ثانية ، فاستحال ان يفتدوا بالاغذية الضارة التي يتولد عنها المرض ، فلم يكن بهم حاجة الى الاطباء اذن (٢١) . ويستنتج ابن باجه من ذلك استنتاجا منهجيا طريفا ، وهو ان علمي الطب والقضاء اللذين يسقطان في المدينة الكاملة لا يدخلان في مجلة العلوم الاصلية اذن . وكل ما في هذه المدينة من الآراء الصادقة انما يرجع الى علمين او صناعتين : هما الصناعة الطبيعية والصناعة المدنية (٢٢) . ولم تعثر في مؤلفات الفارابي السياسية على نص يؤيد اقصاءه للاطباء والقضاة عن المدينة الفاضلة ، كما فعل افلاطون .

ج - ومن خواص المدينة الكاملة عند ابن باجه ان تخلو من النوبات ايضا . وهو يعرفهم على العموم بانهم جملة « من وقع على رأي صادق لم يكن في تلك المدينة (الناقصة) او كان فيها نقيضه » . اما على الخصوص فيعرفهم بقوله انهم « كل من يرى غير رأي اهل المدينة كيف كان ، صادقا او كاذبا » (٢٣) .

ولا ترد نمطة النوبات في كتاب « الفصول » او « الملة الفاضلة » . الا ان الفارابي اول من استعملها فيما نعلم في « كتاب السياسة المدنية » للدلالة على الفئات الطفيلية الخارجة عن سنن المدنية على وجه ما . وهذه الفئات اقسام :

- ١ - فمنهم « المتقنصون » كما يدعوه ، الذين لا يبتغون السعادة الحقبة بل الكرامة او الرئاسة او اليسار ، وهي الاغراض التي اعتبر طلبها افلاطون في « الجمهورية » تقصيرا عن غرض اهل المدينة المثلى .
- ٢ - ومنهم « المحرفون » ، الذين يتأولون شرائع المدينة وملتها على هواهم ، بغية بلوغ غايات اهل المدينة الجاهلية .
- ٣ - ومنهم « المارقون » ، الذين قصروا عن ادراك غرض واضع الملة . فكانت افعالهم خارجة عن غرض الرئيس الاول ، دون ان يعتمدوا التحريف .

(٢١) تدبير المتوحد ، ص ٤١ .

(٢٢) تدبير المتوحد ، ص ٤٤ .

(٢٣) تدبير المتوحد ، ص ٤٢ .

٤ - ومنهم « المخيلة » الذين اكتفوا بالتخيل لاغراض المدينة الفاضلة ، ووقعوا في « التزيف لتقصيرهم عن ادراكها ، طلبا للحق او الغلبة او الكرامة . لذا استحال عليهم بلوغ اغراض المدينة الفاضلة الحقبة . وآفة هذه الاصناف الثابتة أو الطقيلية جميعا عند الفارابي انه لا يحصل من ارائهم مدينة او اجتماع اصيل ، بل هم ينتشرون بين ابناء المدينة كما ينتشر الشيلم في الحنطة او الشوك في الزرع ، دون ان تربط بينهم رابطة خلقية او سياسية او دينية ، وهي الشرط اللازم لقيام مجتمع بشري اصيل ، فاضل او غير فاضل اما علاجهم فيكون باخراجهم من المدينة الفاضلة او عقوبتهم او سجنهم أو صرفهم الى بعض الاعمال التي قد يكون بها صلاحهم (٢٤) .

وعند ابن باجه ان المدينة الفاضلة تخلو من النواب ، كما مر ، اما المدن الاربع الناقصة فلا . ذلك ان وجودهم فيها قد يفضي اخر الامر الى حدوث المدينة الفاضلة او الكاملة عنها بالعرض . فهم قد يمهدون السبل لقيام اجتماع كامل ، بحكم اهتمامهم عرضا الى رأي صادق لم يكن في تلك المدينة اصلا . فمن وقع على رأي يخالف رأي اهل المدينة الناقصة التي ينتمي اليها ، سواء اكان هذا الرأي كاذبا او صادقا ، فهو من النوابت بمعناها العام ، ومن وقع على رأي صادق كان من النوابت بمعناها الخاص كما مر ، وهؤلاء هم الذين يرجى على يدهم اثبات المدينة الفاضلة عن مضاداتها من المدن غير الفاضلة . فكان ابن باجه أراد من وراء هذا القول في النوابت وضع نظرية سياسية تملل صدور المدينة او الدولة الفاضلة عن مضاداتها خلافا لكلا افلاطون والفارابي اللذين اکتفيا بتعليل تدهور النظام السياسى الامثل وتحول المدينة المثلى تدريجيا الى احدى مضاداتها الناقصة .

اما السبيل الى بلوغ السعادة القصوى فكلا ابن اباجه والفارابي متفقان على مقاوماته الرئيسية ، وقد توفر ابن باجه خاصة على ذكر المراحل التي يمر بها « المتوحد » او الفيلسوف في طلبه لتلك السعادة ، فقسّم الغايات التي يطلبها الى ثلاثة اقسام :

(٢٤) السياسة المدنية ، ص ١٠٤ - ٨٧ و٨٨ . وغانر المدينة الفاضلة ، ص ١١٠

أ - ما كان منها خاصا بصورته الجسمانية (أي الناجمة عن الحس والظاهر او المحسوسات الخارجية) •

ب - ما كان منها خاصا بصورته الروحانية (أي الناجمة عن الحس الباطن باقسامه الثلاثة ، وهي الخيال والحس المشترك والذاكرة) •

ج ب - وما كان منها خاصا بصورته الروحانية العامة (أي الناجمة عن العقل أو القوة الناطقة) (٢٥) •

وعند ابن باجه ان المرء يتطرق الى هذه المرحلة الاخيرة من الادراك النظري في اعقاب تخطي المرحلتين السابقتين ، أي انه يبلغ المرحلة القصوى من الادراك بعد اجتياز مرحلتي الحس الظاهر والحس الباطن ، فيتطرق من ادراك الجزئيات الحسية الى الكليات العقلية الفارقة التي يدعوها « بالصور الروحانية » باقسامها الثلاثة ، وهي :

١ - الاجسام المستديرة (او الاجرام السماوية)

٢ - فالمقلان المستفاد والفعال

٣ - فالمعاني الحسية القائمة في النفس (وهي وسط من الصور الروحانية والمعقولات الهولانية عنده) (٢٦) •

وارقى هذه الصور جميعا الثانية ، التي يدعوها ابن باجه جملة العقول البسيطة الجوهرية ، ويعتبر ان من يعقلها فقد بات « عند ذلك واحدا من تلك العقول ، وصدق عليه انه الهى فقط ، وارتفعت عنه اوصاف الحسية البغانية ، واوصاف الروحانية الرفيعة ، ولاق به وصف الهى بسيط » (٢٧) •

وقد وضع الفارابي في « الفصول المنتزعة » منهاجا مماثلا لنبلسوغ والسعادة القصوى عن طريق الادراك النظري • فبلوغ هذه السعادة لا يكون الا « بممارسة النظر والانتقال من درجة الى درجة ومن منزلة الى منزلة » ، ابتداء بعلم العدد ، فالاجسام السماوية ، فالمباني الطبيعية ، فمباني الوجود

(٢٥) تدبير المتوحد ، ص ٩٢ الخ •

(٢٦) تدبير المتوحد ، ص ٤٩ •

(٢٧) تدبير المتوحد ، ص ٨٠ •

عامة ، فالنفس الناطقة ، فالعقل الفعال ، فالموجود الاول الذي تنبثق عنه الموجودات جميعا . ويرى الفارابي على غرار ابن باجه « ان المبادئ الطبيعية التي في العالم (والتي دعاها ابن باجه الصور الروحية المتوسطة) غير كافية في ان يصير الانسان بها الى الكمال الذي لاجل بلوغه كون الانسان ، بل « الانسان محتاج فيه الى مبادئ عقلية يسمى الانسان بها نحو الكمال » (٢٨) . اذ المساعدة لتكون للانسان الا بالقوة النظرية ، وذلك اذا استعمل المبادئ والمعارف الاول التي اعطاه اياها العقل الفعال » (٢٩) ، عن طريق العقل المنفعل اولاً : فالعقل المستفاد ثانياً ، فالاتصال المباشر بالعقل الفعال آخر الامر (٣٠) . وهذا الانسان ، كما يقول الفارابي في « المدينة الفاضلة » ، « في اكمل مراتب الانسانية وفي اعلى درجات السعادة ، وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال » (٣١) .

هذا « الاتحاد » او « الاتصال » بالعقل الفعال ، كما مر ، مدار عدد من رسائل ابن باجه الالهية ، لا سيما رسالة « اتصال العقل بالانسان » التي يتداخل فيها هذان المعنيان ، فهو يبدأ بعرض معاني الواحد التي لخصها ابو نصر في كتابه « في الوحدة » ، كما يقول (٣٢) ، ثم يذهب الى ان الاتصال والمتصل مرادفان للوحدة والواحد ، مردفا ان غاية النظر العقلي هي بلوغ تلك المرحلة التي يصبح معها العاقل والمقول ، أي الانسان والجوهر المفارق الذي يستمد منه سائر معارفه العقلية ، واحداً . وهو يصف تلك الحال من الاتصال بقوله : « فاما العقل الذي معقوله هو بعينه ، فذلك ليس له صورة روحانية موضوعة له . فالعقل يفهم منه ما يفهم من المقول ، وهو واحداً غير متكرر ، اذ قد خلا من الاضافة التي تتناسب بها الصورة في الميولي . والنظر من هذه الجهة هو الحياة الآخرة ، وهو السعادة القصوى الانسانية المتوحدة » (٣٣) .

(٢٨) فصول منتزعة ، ص ٩٧ .

(٢٩) السياسة المدنية ، ص ٧٣ .

(٣٠) السياسة المدنية ، ص ٧٩ .

(٣١) المدنية الفاضلة ، ص ١٠٤ . قارن السياسة المدنية ، ص ٣٥ الخ .

(٣٢) اتصال العقل بالانسان ، في رسائل ابن باجه الالهية ، ص ١٥٦ الخ .

(٣٣) اتصال العقل ، ص ١٦٦ .

بالإضافة الى هذا التناظر الفكري الحاسم حول عدد من امهات القضايا السياسية والالهية ، يتجلى أثر الفارابي في سلسلة من « التعاليق » على منطق الفارابي وضعها ابن باجه وحفظت في مخطوطة فريدة في مكتبة الاسكوريال تحت رقم ٧٦١٢ وورد منها بعض الاجزاء المبتورة في مخطوطة اكسفورد ، بوكوك ٢٠٦ . وقد نشرنا جزئين من هذه التعاليق في مجلة « الابحاث » ، هما التعاليق على « كتاب ايساغوجي » والتعليق على « كتاب المقولات » (٣٤) يضاف الى هذين الجزئين تعاليق على « كتاب العبارة » ، ورد بعضها بعنوان « غرض ابي نصر في كتاب ارميناس » في مخطوطة الاسكوريال (٧٤٥ - ١٥٥) والبعض الاخر بعنوان « كلام على كتاب العبارة » في مخطوطة اكسفورد (١٩٦ ب - ٢٠٢ ب) واسكوريال (١٥٥ ب) ، بالإضافة الى فقرات مقتضبة اخرى . ويتبين من مطالعة هذه التعاليق انها لم تبين على « شرح كتاب العبارة » الذي نشر في بيروت سنة ١٩٦٠ ، ولعلها بنيت على « كتاب مختصر جميع الكتب المنطقية » المحفوظ في مجموعة فيض الله افندي باستنبول تحت رقم ١٨٨٢/٣١ ، الذي لم ينشر بعد ، ولم تتمكن من الرجوع اليه لدى اعداد هذا المقال .

يلي ذلك تعاليق على كتاب « القياس والبرهان » للفارابي ، علق ابن باجه في القسم الاول منها على « كتاب ابي نصر في القياس » (اسكوريال ١٥٥ - ٨٥ ب و اكسفورد ٢٠٥ ب - ٢١٢ ب) . وفي مخطوطة الاسكوريال وحدها « قول في كتاب البرهان » (٨٦ أ - ١٩٩) ، استطرده فيه ابن باجه في تعاليقه على اجزاء من « البرهان » لم تنشر بعد . فقد اقتصر كل ما وصلنا من هذا الكتاب الذي نشرته مباهات توركر كضميعة « لشرائط اليقين » سنة ١٩٦٤ (٣٦) . على القسم الاول الذي ينتهي عند كلام الفارابي على الاسباب الاربعة .

وميزة هذه التعاليق ان ابن باجه تبسط فيها تبسطا كبيرا في تدبر عبارات الفارابي المنطقية وتحليلها والمقارنة بينها وبين اقوال ارسطو حيناً وشرحه احيانا . وهي تشهد لأصحابها بالعلم الواسع في حقل المنطق وبعد الغور في

(٣٤) راجع الابحاث ، ٢٣ (١٩٧٠) ، ص ٣٣ - ٥٢ و ٢٤ (١٩٧١) ،
 (٣٥) راجع M. Türker, Farabî'nin "Sera'it ul-Yakin", Ankara, 1964, pp. 213—21.

تدبر بعض هذه العبارات المستغلة • ويلاحظ ان اوفى هذه التعاليق تدور على كتابي « العبارة » و « البرهان » ، وان كان قد توفر ابن باجه الى حد ما ايضا على شرح كتابي « الايساغوجي » و « الفصول الخمسة » • امبا الاجزاء الاخيرة من منطق الفارابي ، أي « الجدل » و « المغالطة » و « الخطابة » و « الشعر » ، فيكاد لا يرد لها ذكر في هذه التعاليق ، على الرغم من اهميتها بالنسبة الى المجموعة المنطقية الفارابية • ولعل ابن باجه اراد بهذا التجاوز عن هذه الاجزاء والتوفر بوجه خاص على البرهان لفت النظر الى أن هذا الجزء هو صلب المنطق ، وما سواه فاما مقدمات « كايساغوجي » و « المقولات » و « العبارة » ، او حواشي ، « كالجدل » و « السفسطة » • وهو يعرف البرهان في التعاليق على ايساغوجي بقوله انه الصناعة « التي تعطي قوانين التوصل الى ادراك العلم اليقين في هذه الموجودات والصنائع التي تشتمل عليها الفلسفة » ، بينا الجدل هو « الصناعة المشتملة على الموجودات من حيث يستعمل فيها الاثبات والابطال بالطرق المشهورة » • ومبلغها اعطاء الظن « القوي فيما تعطيه فيه » • ويعرف السوفسطائية بقوله انها « الصناعة المشتملة على الموجودات من حيث يموه او يغالط بها ويصور الحق بصورة الباطل والباطل بصورة الحق • ومبلغها التغليب في الحق والصد عنه » (٣٦) • فهو قد ادرك ، فيما يبدو ، ان نهاية النظر المنطقي ، كما فهمه ارسطو بوجه خاص ، ان هو الا البرهان ، أي تحديد شروط العلم اليقيني دون سواه ، وان كل ما عدا ذلك فلا يعدو التفرع من جهة ، او الخروج عن غرض المنطق الاصلي ، من جهة ثانية •

(٣٦) راجع ماجد فخري ، تعاليق ابن باجه على كتاب ايساغوجي للفارابي ،

الابحاث ٢٣ (١٩٧٠) ، ص ٣٦ •

ثبت بالنصوص الفارابية المنشورة حديثا .

١ - جوامع نواميس افلاطون في :

F. Gabrielli, Alfarabius Compendium Legum Platonis,
London, 1952.

٢ - فلسفة افلاطون في :

R. Walzer and F. Rosenthal, Alfarabius de Platonis Philoso-
phia, London, 1953.

٣ - فصول تشتغل على جميع ما يضطر الى معرفته من اراد الشروع في

صناعة المنطق ، وهي خمسة فصول ، نشر دنلوب D. M. Dunlop
في : The Islamic Quarterly, II (1955), pp. 264—82. النص
نفسه ، نشره مباحات توركر ، في :

Farabi'nin Bazi Mantik Esiereri Ankara Universitesi Dergisi
(Ankara), XVI (1958), pp. 213—203.

٤ - كتاب ايساغوجي اي المدخل ، نشره دنلوب D.M. Dunlop في :
The Islamic Quarterly, III, (1956), pp. 117—38.

٥ - رسالة صدر بها ابو نصر محمد بن محمد الفارابي كتابه في المنطق ،
نشره دنلوب D.M. Dunlop في :
The Islamic Quarterly, III (1957), pp. 224—35.

٦ - قاطافودرياس اي المقولات ، نشره دنلوب D.M. Dunlop في :
The Islamic Quarterly, IV (1958), pp. 168-97 and V (1959),
pp. 21—54.

٧ - النص نفسه ، نشره ككليك Nihat Keklik
Islam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi, Istanbul, II (1958), pp.
1—48.

٨ - كتاب القياس الصغير ، نشره توركر M. Turker في :
Farabi'nin Bazi Mantik Esiereri, pp. 244—86.

٩ - فصول المدني ، نشره د.م. دنلوب ، كمبردج ، ١٩٦١ .
النص نفسه بعنوان : فصول منتزعة ، نشره فوزي نجار ، بيروت ،
١٩٧١ .

- ١- شرائط اليقين لابي نصر الفارابي ، وكتاب البرهان لابي نصر الفارابي ،
نشرة توركو M. Turker في :

*Felsefe Arastirmalari Enstitüsü, Dil ve Tarih-Cografya Fakül-
tesi, Ankara, 1964, pp. 195—204, and 213—21.*

- ١١- الالفاظ المستعملة في المنطق ، نشره محسن مهدي ، بيروت ١٩٦٨ .
١٢- اللغة الفاضلة ونصوص اخرى ، نشره محسن مهدي ، بيروت ١٩٦٨ .
١٣- كتاب الحروف ، نشره محسن مهدي ، بيروت ١٩٧٠ .

الفارابي

القاضي الاكوع - اليمن

لقد استوعب الزملاء الكرام المتقدمون في الحلقة الاولى والثانية بعض مميزات الفارابي الموسوعة العالمية ومفخرة العرب والاسلام وطرقوا مواضيع ذات مسيقة فاطرحوا واطربوا سامعنا وحركوا مشاعرنا وكانها نغمات ابي نصر وابقاعاته •

ولكن موضوعا من تلك الابحاث الثمينة لم يطرق الا وهو حياة الفارابي من المهد الى اللحد ولعل سبب اهمال هذا الموضوع هو حياة ابي نصر الفارابي قد صارت معروفة وطاقفة بها كتب التراجم قديما وحديثا واعلم قراءتها يكون من قبيل المكرر وقد قيل المكرر أحلى •

وبما اني قد دعيت لحضور هذا المؤتمر العالمي والمهرجان الكبير وتجشمت مشقة السفر وكنت اعددت محاضرة مسببة مع شيء من التحليل فأوجزتها في هذه الكلمة ولي الشرف العظيم ان اشترك في هذه الذكرى الجميلة لادلي دلوي بين الدلاء لتجيء محملة بقليل ماء فالمناء ضحل وكل ينفق مما عنده شاكرا لعظماء رجالات العراق الشقيق وعلمائه من الاعلام ولكل من أسهم في اقامة هذا المهرجان الضخم واتجاهه فحيا الله الرجال والعاملين وكثر من امثالهم •

انه لاجدال ان الفضل كل الفضل في نبوغ ابي نصر الفارابي الذي تربع منصة عالية يرجع الى قلب الحضارة العربية بغداد منبت العلماء والفضلاء والحكماء والتي لم تنس ان تحتفل بذكره بعد مرور احد عشر قرنا من وفاته وذلك من حفظ العهد وحفظ العهد من الايمان •

اسمه : على الارجح محمد بن محمد بن طرخان ومن المؤرخ في اسماء
آبائه ومنهم من ينبت *

وولد الفارابي سنة ٢٦٠ هـ في مدينة فاراب احدى مدن ماوراء النهر
بالحدسي والتخميني من وفاته من ابوين تركيين فهو تركي المحتد عربي
اللسان والعقل والفكر والثقافة لان الحضارة العربية ولغة القرآن قد تجاوزت
هذه الحدود وقد ذهب بعض اخواننا المحاضرين الى ان الفارابي عربي النجار
وبرر هذا القول بادلة وجيهة واشتهرت كنيته بابي نصر رغم ان المسطرة لم
تكذب لنا اي معلومات انه تزوج وانجب ولدا سماه نصرا وتكنى به والذي
اراه شخصا انه إنما لقب بابي نصر لانه انتصر على فهم الفلسفة الذي توجهها
بالتحليلي واخراجها عن التعقيد حتى قال ابن سبعين فيه هذا الرجل افهم
فلاسفة الاسلام واذكرهم للعلوم *

ولقب بالمعلم الثاني لمكانته الكبيرة في الفلسفة ولانه خليفة المعلم الاول
ارسطوطاليس وناشر مبادئه وأفكاره كما لقب ايضا بأكبر فلاسفة المسلمين *

ان حياة ابي نصر لاتعرف بالهدوء والاستقرار فقد حداث صفاء ذهنه
ونبوغه المبكر الى ان يرحل الى بغداد ام الدنيا والتي قال عنها الصاحب بن
عباد لابن العميد وقد سألها عنها بغداد في البلاد كالاستاذ في العباد ومن
لم يزر بغداد وينهل من صافي عيونها فليس في النفي ولو كان ابن بلدهما
وفي سماء النظم والنثر ثرتها * واتجه اهتمام ابي نصر الى انواع من العلوم
لم تكن معروفة في تلك العصور الا القليلة الا وهي المدرسة الفلسفية
التي تشمل على المنطق والطبيعات والرياضيات والالهيات * فأخذ عن يونس بن متى
الحكيم المشهور في سائر العلوم المذكور كما اخذ عن ابن السراج في
علم النحو واللغة حتى لمت شخصيته وصار المشار اليه ثم ذهب الى مدينته
حران احدى مدن الجزيرة الفراتية واحدى مراكز الاشعاع المركزي الفلسفي
فأخذ عن يوحنا بن حيلان في علم المنطق واقلب راجعا الى بغداد ليؤلف
ويفك معميات شيخه المعلم الاول في الشرح والتحليل وتلمذ عليه جماعة
مستكثرة لم تسفح المصادر عن ذكر اسمائهم وهكذا ظل ابو نصر متعظشا
في خيزاد المعرفة فذهب الى دمشق ومصر فلم يجد فيها ما يبتغي

ثم رجع الى دمشق حيث صارت متبوءة ومشواه واتصل
بسياف الدولة في نفسه وكان علما من الاعلام جمع بين العلم والقلم وفي برديه
حاتم طي وامروء القيس الكندي وعمر بن عدي كرب الزبيدي *

اما كيفية اجتماعه بسياف الدولة فالمصادر تحدثنا انه كان لسياف
الدولة مجلس يعقده كل يوم بفسان يحضره جميع الفضلاء على اختلاف
مشاركتهم وتفاوت معارفهم تدار فيه رؤوس مذاكرة فوفد ابو نصر وقد ادخل
الى ذلك المجلس فاحتفى به سيف الدولة وقد سمع عن عظمة الرجل ابي نصر
وعزة نفسه وكبريائه المتمثلة في قول الناس *

كان في نفسه الكبيرة في جيش وفي كبرياء ذي سلطان
وسيف الدولة في حلمه وصفحه المتمثل في قول الآخر :
يفضي حياء ويفضي من مهابة فلا يكلم الا حين يبتسم
— وبهذا الموقف تجلت عظمة ابي نصر ورفعته الى سدره العظمة وعقله
الشهم *

وعن القطعة الزائفة لا تنتهي عند هذا الحد ، فقد وجدتها في
مخطوطه «ملحق صوان الحكمة» الموجودة في مكتبة مراد منسوبة الى الشيخ
ابن سينا في المصادر الاخرى لانجد لهذه القطعة اثرا فيها ، فهي — على الاكثر
ليست له *

وبعد الاحتجاجات والمناقشات لا نستطيع الا نعود الى رأي الاغلبية
القائل ان القطعة الزائفة من نظم المعلم الثاني الفارابي *

- وارجع الان لشك المحدثين فنقول ان شكهم يعتمد على الاسباب التالية:
- (١) كتب الفارابي لا تشير الى شعره
 - (٢) اشعار الفارابي متكلفة تموزها الرقة والصقل
 - (٣) يذكر الفارابي في شعره الخمرة ، ولم يكن الفارابي — كما يدعون —
معروفا بمعاقره الخمرة *
 - (٤) يذكر الفارابي في شعره تبرمه بالحياة والناس ، ولا يتناسب ذلك مع
ارائه الفلسفية *

ونود هنا أن نناقش هذه الاحتجاجات نقطة نقطة :

- (١) لا يمكن أن تكون عدم إشارة الفارابي إلى أشعاره دليلا على عسك صحتها له . والكاتب عادة يشير إلى كتبه التي جاءت فيها آراؤه ناضجة متكاملة لا إلى أشعار قالها في مناسبة ما تعبرا عن حالة نفسية بالذات .
- (٢) أن التكلف الذي تنطوى عليه بعض آيات الفارابي ليس دليلا على اتعاطها إنما هو دليل على البيئة الفلسفية التي نشأ فيها الفلاسفة العرب والمسلمون وعلى أساليبهم التي لا تخلو في بعض الأحيان من تكليف وتعقيد . ومن هذه الزاوية يكون التكلف ليس دليلا على الاتعاط بل دليلا على صحة النسبة . وقد عثرت في مخطوطه « ملحق تمة صوان الحكمة » على أشعار لا تختلف كثيرا عن الأشعار المروية للفارابي في أسلوبها وتمايزها .

- (٣) الاعتماد على ذكر الخمرة أساسا للشك في كل أشعار الفارابي ليس صحيحا أبدا فقد ذكر الخمرة شعراء كثيرون قبله وبعده ، وعاقرة الخمرة شعراء كثيرون قبله وبعده ولم يشك أحد في أشعارهم . ومن المحتمل أجد أن ، الفارابي كان يتناول الخمرة عندما يصيبه الضجر وتعسره الازمات النفسية ، والفارابي بشر مثل بقية البشر ، وفي كتب الأدب اشارات عدة لشربه الخمر . فقد ذكر ابن أبي أصيبعة أن الفارابي « كان يتغذى بماء قلوب الحملان مع الخمر الريحاني فقط »^(١) والفارابي — بعد هذا — فنان بارع له في فن الموسيقى وغيره من الفنون مؤلفات عدة ، كما أن له في حلقات السمر أخبارا جمة ، ومن المعروف أن هذا الطراز من الناس يميل إلى احتساء الخمرة ، ولكن احتساء الخمرة بين حين وآخر — بالنسبة للفارابي — لا يعني أبدا معاقرتها . وقد عد صاحب « حلبة الكميت » الفارابي من بين الذين يشربون الخمرة على أفراد وفي نفس الوقت يطالعون الكتب ويصنفون العلوم والأدب^(٢) فليس من المستبعد إذن أن الفارابي كان يشرب الخمر في بعض الأحيان شربا خفيفا . ومن منا ينتمي إلى زبانية جهنم . ليعاقب الفارابي أو يقرعه ؟

(١) ميون الأنباء ٦٠٤

(٢) حلبة الكميت للنواحي ٣١

٤) الركيزة الرابعة التي يعتمد عليها الراضون لشعر الفارابي هي تبرمه بالناس والحياة. وهذه الحجة - كاخواتها - او هي من بيت العنكبوت فمن ذا الذي لم يتبرم بالناس والحياة ؟ ومن ذا الذي لا يتبرم بالناس والحياة اليوم ، على الاقل عندما تصيبه او تلم به ملمة ؟ وبعد اختبار واسع للحياة اثر الفارابي العزلة عن الناس (٣) *

من كل هذه الاحتجاجات نخرج بنتيجة واحدة هي : الشعر المذكور عن الفارابي للفارابي . والمتهم - تمشيا مع القاعدة الجنائية بريء حتى تثبت اداته . وعلى هذا الاساس لا يمكننا الا ان نرفض قول سعيد زايد : « وقد يكون للفارابي شعر يتفق مع ما كان عليه من منزلة علمية وخلقية ، وعدا عليه الزمان فيما عدا على بعض اثاره الفلسفية (٤) ولا يمكننا الا ان نرفض ايضا قول : الشيخ مصطفى عبدالرازق : « ونحن نشك في صحة معظم هذا الشعر ان يكون للفارابي لما في اسلوبه من تكلف ينبو عنه اسلوب فيلسوفنا وطبعه ولما في معانيه من برم بالحياة والناس واستهتار بالشراب » (٥)

وقبل ان ندخل في تعداد مميزات شعر الفارابي ينبغي لنا ان نذكر ان القطع القليلة التي وصلتنا من اشعاره لا تمثل فلسفة حياتية متكاملة ، ولا نظرة كونية او فردية شاملة ، انما هي افعالات او انفجارات لامور دنيوية او لا دنيوية كانت تحيره وتقلق فكره ، وكلها مطبوعة بطابع فردي متميز ينم عن شخصية ليست خالية من القلق كليا ، وعن نفس كثير من التأمل والخبرة الانسانية .

بعد ان يرفض الفارابي في شعره المساواة الاجتماعية والسياسية المتفشية من تكالب على حب المال ، وتنازع على الصدارة ، يرى ان الحقيقة الوحيدة الجديرة بالتأمل هي ان الانسان في النهاية يموت ، ومهما حاول الانسان ان يؤخر اجله فانه لن يستطيع السى ذلك سبيلا لان الزمن يجري رغما عن اي مخطوق ، ولا بد للانسان ان يعرف

(٣) حيون الانبياء ٦٠٤ ، وفيات الاحيان ٥ : ١٥٦

(٤) الفارابي ١٩

(٥) فيلسوف العرب والمعلم الثاني ٦٧

انه ليس خالداً وانه من الضروري ان يتوجه الى الله بكل ما لديه من فكرة وقوة . واذا كان الموت حقيقة فلا بد ان تكون هذه الحقيقة للرجل الصالح نوعاً من الخلاص ، الخلاص من جميع القشور الدنيوية . وللوصول الى الخلود ، يذكرنا الفارابي ، يجب على الانسان ان يعلم عن عجزه وان يطلب من الله المغفرة ولهذا فقد وردت بين اشعار الفارابي قطع منعمة بالصلاة الدعاء والاستغفار لا تخلو من جمال ورقة ، وهذه القطع شبيهة - الى حد كبير - بالشعر الصوفي الذي اصبحت له اهمية قصوى وانتشار واسع في الحياة الاسلامية بعد الفارابي بقليل .



الفارابي عربي الموطن والمربي

د. ناجي معروف - العراق

أبو نصر محمد بن محمد الفارابي : عربي الموطن والمربي ، عربي اللغة والثقافة ، تظهر ثقافته العربية في مؤلفاته التي ناهزت مئتي كتاب ألفها كلها باللغة العربية . ولما كانت العروبة هي اللسان كما في الحديث الشريف «ليست العربية بأب ولا أم إنما العربية اللسان» كررها عليه الصلاة والسلام ثلاثاً . . . فان الفارابي يعتبر من العلماء العرب . ولاشك ماذهبت اليه ، وما قام به أبو نصر الفارابي من خدمة جليلة للحضارة العربية سأحاول ان ابحث فيما يأتي بعض الامور التي تكشف للباحثين عن عروبة الفارابي ، وتأثير اللغة العربية والثقافة الاسلامية في اتجاهاته وميوله ومزاياه ، وتفصح عن اصالة كثير من آرائه ومبتكراته العلمية ، واثار الدين الاسلامي في تدينه ونقاء نفسه :

١ - الفارابي : عربي الموطن والمربي والبيئة

لاشك في أن أبا نصر محمد بن محمد الفارابي من اعظم العلماء العرب وفلاسفتهم في القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) .

وقد عده البعض افضل فلاسفة المسلمين ووصفوه بأنه رئيس المتكلمين الذين
عنوا بعلم الكلام . وهو في رأينا مؤسس الفلسفة العربية بعهد الكندي
سليل الصحابي الجليل الاشعث بن قيس الكندي على وجه التحقيق .

لقد ولي الفارابي وجهه شطر بغداد مدينة السلام في وقت مبكر من
سبأه فاتخذها موطناً^(١) عاش فيه وتربى وتعلم . والانسان: ابن يتيته ، وبغداد
يومئذ مركز الحضارة العربية ، وعلوم العربية ، والعلوم الاسلامية ، وعلوم
الاولئ ، واللغات المختلفة ، والترف الحضاري الذي اشتهرت به بغداد في
عصر الخليفة المقتدر بالله المقتول سنة ٣٢٠هـ (٩٣٢ م) .

وقد عزا له ابن ابي اصيبعة الخرجي اشعاراً ذكرها^(٢) . وذكر انه كان
قاضياً اول الامر ثم ترك ذلك^(٣) وكان يميل الى التأمل ، ويؤثر المزلّة
والهدوء ، وكانت حياته الفكرية خصبة جداً . وينبغي ان يلاحظ ان ابا نصر
الفارابي اراد ان يتزود من ثقافة البلدان العربية الاخرى ولذلك عاش حقبة
من الزمن في مركزين عربيين آخرين في بلاد الشام هما : دمشق وحلب على
عهد سيف الدولة الحمداني التغلبي المتوفي سنة ٣٥٦هـ (٩٦٧ م) وعاصر
المتنبي شاعر العرب العظيم المقتول سنة ٣٥٤هـ (٩٦٥ م) . وترجع بعض
الروايات أنه زار مصر في اواخر ايامه^(٤) سنة ٣٣٨هـ (٩٤٩ م) . وكانت نهاية
حياته الحافلة بالمبتكرات العلمية بدمشق بعد ان عاش ثمانين سنة حيث توفي
في خلافة الرازي بدمشق سنة ٣٣٩هـ (٩٥٠ م) ودفن بباب الصغير بعـد
ان اخذ الى التصوف وانقطع عن الدنيا .

اما نسب الفارابي فلم يقطع به احد المؤرخين فمنهم من جمعه فارسي
النسب مثل القاضي صاعد الاندلسي المتوفي سنة ٤٦٣هـ (١٠٧٠ م) في
كتابه طبقات الامم^(٥) وابن ابي اصيبعة الخرجي في كتابه « عيون الانباء
في طبقات الاطباء »^(٦) . وقد جمعه احد المؤرخين وهو صلاح الدين الصفدي
المتوفي سنة ٧٦٤هـ (١٣٦٢م) من اصل تركي في كتابه «الوافي بالوفيات»^(٧)

(١) القفطي ص ٢٧٧

(٢) عيون الانباء ج ٢ ص ١٣٨ - ١٣٩

(٣) عيون الانباء ج ٢ ص ١٣٤

باعتباره انه ولد في فاراب التي سميت : « اطار » او « اترار » من بلاد تركستان التي تعرف عند العرب بما وراء النهر .

واذا كان نسبه قد حوى اسمين اعجميين هما طرخان بمعنى رئيس اشراف ، وازلح فلا يثبت ذلك كله ان ابا نصر الفارابي لم يكن عربي النسب للاسباب الآتية :

١ — لاعبرة للمكان الذي يولد فيه الشخص حين لا يكون له اثر كبير في تربيته وتعليمه وتوجيهه وجهة « معينة » كفاراب بالنسبة الى أبي نصر الفارابي ، وزمخشر بالنسبة الى الامام اللغوي الكبير جار الله محمود بن عمر الزمخشري وغيرهما .

٢ — ان وجود بعض الاسماء غير العربية في سلسلة نسب الاشخاص لا تدل دوما على ان اصحابها من غير العرب واليك ، ما يلقي بعض الاضواء على مآذبننا اليه في تفسير هذين الامرين .

لقد نسب كثير من العلماء الى مواطن لم يروها ولم يعيشوا فيها ، او انهم كانوا فيها في عهد النشأة ثم غادروها الى غيرها من البلاد مثل : آل الشهرزوري المنسوبين الى شهرزور وهم عرب من بني شيبان . ومن اشهرهم كمال الدين الشهرزوري المتوفي سنة ٥٧٢ هـ (١١٧٦ م) وهو فقيه شافعي وشاعر اديب ، ووزير من الكتاب ، تفقه ببغداد وتولى القضاء بالموصل ثم انتقل الى خدمة نور الدين محمود بن زنكي صاحب الشام وتولى الحكم فيها . واستتاب ولده واولاد اخيه ببلاد الشام^(٨) . كما ان كثيرا من العلماء العرب في المشرق الاسلامي تسبوا باسماء اعجمية لانهم ولدوا في مواطن اعجمية ونسبوا اليها وهم في الاصل من سلالات عربية عريقة في العروبة ، نشأت في الجزيرة العربية من بينهم :

١ — هرم بن آزاد بن شرحبيل وهو من اجداد ابي خزيمة من ذرية ثابت الرعيني^(٩)

(٤) عيون الانباء ج ٢ ص ١٣٤

(٥) طبقات الامم

(٦) عيون الانباء ٢ : ١٣٤

(٧) الواقي بالوفيات ١ : ١٠٦

- ٢ - ٣ - أبو عمر زاذان الكندي ، والمغيرة بن زاذان^(١٠)
- ٤ - ٥ - مهراڤ الضبي^(١١) واسحاق بن راهويه المروزي التميمي^(٢)
- ٦ - طاووس بن كيسان الهمداني الخولاني من بني النمر بن قاسط
من ربيعة^(١٣)
- ٧ - بهرام الدرامي السمرقندي الذي ينص أبو سعد السمعاني على نسبة
من بني دارم^(١٤)
- ٨ - ابن فورك الازنجي وهو من ذرية المهدي بن أبي جعفر المنصور
العباسي^(١٥)
- ٩ - ١٠ - ماهان وخاقان . وقد ورد هذان الاسمان الاعجميان في نسب
شخص من الامويين كما ذكر ذلك ياقوت في معجم البلدان^(١٦) .
- ١١ - حمشاد بن سختهويه بن مهرويه النيسابوري وهو أبو محمد ابن أبي
الحسن التميمي^(١٧) . وفي الانساب^(١٨) ان ابن حمشاد هو ابن الحاكم
الحافظ أبي عبدالله ابن البَيْع مؤلف تاريخ نيسابور ، ولما كانت
أم الحاكم التي تسمى (بَرَّة) عربية فاختوها عربي وهو ابن حمشاد
بن سختهويه بن مهرويه .
- ١٢ و١٣ و١٤ - ابن زنجويه النسائي الازدي^(١٩) وبشرويه الهسروي
السلمي^(٢٠) وخميرويه الحيري النيسابوري السلمي^(٢١)
- ١٥ - ابن سليمان أبو عثمان الضبي ، البزاز الواسطي^(٢٢) المتوفي سنة
٢٢٥هـ .

-
- (٨) طبقات السبكي ٦ : ١١٧ - ١٢١ والكامل ٩ : ١٤١ ، ووفيات الاميان
٣ : ٣٧٥-٣٧٨
- (٩) الانساب ج ٣ ص ١٣
- (١٠) الانساب ج ٣ ص ٢٢٦ و٢٥٦
- (١١) الانساب ج ٣ ص ٢٣٥
- (١٢) كتابنا « عروبة العلماء المنسوبين الى ابلدان الاممية ج ١ ص ٢١٢-٢١٤
- (١٣) الانساب ج ٣ ص ٢٣٥
- (١٤) ن ٢٠ ج ٣ ص ٢٨٠
- (١٥) معجم البلدان ج ١ ص ٢٨٨

١٦ - الوطواط رشيد الدين ابن مردويه البلخي الشاعر المتوفي سنة ٥٧٣ هـ (١١٧٧ م) وهو من ذرية عمر بن الخطاب^(٢٣) ٠٠٠ الخ

اما كلمة « الاصل » التي يستعملها المؤرخون والنسابون القدماء او قولهم : « من اهل مدينة كذا » او قولهم : العالم الخراساني ، او العالم الفارسي ، او : العالم التركستاني التي ترد كثيرا في كتب التراجم فلا تعني دائما الانتساب الى غير العرب ، بل يراد بها في الغالب : الاقامة او الولادة او النشأة في ذلك البلد . فمن هؤلاء العلماء على سبيل المثال لا الحصر :

١ - ابو بكر الارجاني المتوفي سنة ٥٤٤ هـ الذي قالوا عنه ، من ابناء فارس الذين نالوا العلم المتعلق بالثريا . لم يكن فارسيا بل كان عربيا من الانصار . استمع الى العباد الكاتب الاصفهاني^(٢٤) القرشي المتوفي سنة ٩٥٧ هـ (١٢٠٠ م) ٠٠ يقول فيه « منبت شجرته ارجان ، بل وموطن امرته : نستر وعسكر مكرم من خوزستان . وهو وان كان في المعجم مولده ، فمن العرب محته . سلفه القديم من الانصار ، لم يسمح بنظيره سالف الاعصار . اوسي الأس ، خزرجه ، قيسي المنطق ، اياديه ٠٠٠٠ من ابناء فارس الذين نالوا العلم المتعلق بالثريا . جمع العذوبة ، والطيب في الري والريا » .

٢ - قيصر الخراساني المتوفي سنة ٢٠٧ هـ . يقولون عنه « خراساني الاصل » وهو عربي من كنانة من « انفسهم »^(٢٥) .

٣ - العتبي الرازي المتوفي سنة ٤٢٧ هـ . يقولون : أصله من بلاد الري وهو عربي من نسل الصحابي عتبة بن غزوان المزني يائي مدينة البصرة^(٢٦) .
٤ - ابو زكريا النيسابوري المتوفي سنة ٢٢٦ هـ : يقولون : أصله من مدينة مرو وهو عربي من بني تميم من انفسهم^(٢٧) .

(١٦) ن. ٢٠ ج ١ ص ٣٣١

(١٧) تاريخ نيسابور الورقة ٤٣ ب

(١٨) الانساب ج ٤ ص ١٦

(١٩) عروبة العلماء ج ١ ص ٢٤٦

(٢٠) عروبة العلماء ج ١ ص ١٧٨

(٢١) عروبة العلماء ج ١ ص ٤٤٧

(٢٢) تذكرة الحفاظ ج ١ ص ٣٩٨-٣٩٩

(٢٣) معجم الادباء ج ٧ ص ٩١-٩٥

٥ - ظهر الدين البيهقي المتوفي سنة ٥٦٥ هـ أصله من بيهق من أعمال نيسابور عاصمة خراسان . وهو عربي من ابوين عالين ابوه ممن سلالة خزيمة بن ثابت الأنصاري صاحب رسول الله (ص) .

ومئات غيرهم ذكرناهم في كتابنا عروبة العلماء المنسوبين الى البلدان الاعجمية (٢٨) كانت تمج بهم بلاد خراسان ، وفارس وتركستان ، والسند ، واذريجان . وقد يفهم من التراجم التي اوردها الحكيم ظهر الدين البيهقي الأنصاري المتوفي سنة ٥٦٥ هـ في كتابه تاريخ « حكماء الاسلام » ان العربية كانت في تلك الديار لغة الدين والعلم والدولة وانه ندر في الحكماء الذين ترجم لهم في كتابه المذكور من كتب كتبه بغير العربية (٢٩) .

ولقد اجمع المؤرخون على ان محمد بن محمد الفارابي عاش في صباه في مدينة « فاراب » . وكانت فاراب « يومئذ كسائر بلاد تركستان » وفارس وخراسان واذريجان قد انتشرت فيها اللغة العربية ، والادب العربي ، والثقافة الاسلامية في العصور الاسلامية الاولى وخرجت علماء فضلا يملأوا شطر البلاد العربية وتلقفوا بالثقافة العربية الاسلامية واصبحوا من كبار علماء العرب وادباؤهم كالبيروني والزمخشري وابن سينا وغيرهم . وقد ظهر ذلك جليا في مصنفاتهم التي دونوها باللغة العربية . ومن اشهر هؤلاء العلماء الذين احدثتهم فاراب ممن عاصروا الفيلسوف ابا نصر محمد الفارابي :

١ - ابو نصر اسماعيل بن حماد الجوهري المتوفي سنة ٣٩٣ هـ (١٠٠٣ م) وهو من كبار العلماء العرب طارت شهرته بمصنفه المعروف بـ (الصحاح) الذي يعد من امهات كتب اللغة العربية . وكان الجوهري قد دخل

(٢٤) الخريدة . الورقة ٣٠ - ١٣١ وفيات الاميان ج ١ ص ١٣٤-١٣٩ ،

الانساب : ج ١ ص ١٥٤ - ١٥٥

(٢٥) كتابنا : عروبة العلماء المنسوبين الى البلدان الامجمية ج ١ ص ١٧٠ .

(٢٦) ٤٧٦ ص ١٣٠ ن

(٢٧) تهذيب التهذيب ج ١١ ص ٢٩٦ - ٢٩٩ وكتابنا عروبة العلماء ج ١

ص ١٨٨-١٨٩ .

(٢٨) ج ١ طبعة وزارة الاعلام العراقية .

العراق صغيرا كالحكيم ابي نصر الفارابي ، وسافر الى الحجاز ، وطاف
البادية العربية ، وعاد الى خراسان ثم اقام بنيسابور وحاول الطيران
فيها فمات •

٢ - ابو ابراهيم اسحاق بن ابراهيم الفارابي المتوفي سنة ٣٥٠ هـ (٩٦١م)
وهو خال الجوهري • انتقل الى اليمن واقام يزيد وحذق فيها العربية •
وهو اديب عربي الف كتابا مهما باللغة العربية سماه « ديوان الادب »
وقد طبع مؤخرا • وهو كما قال عنه « ميزان اللغة ومعيار الكلام » •

٣ - المحدث الشهير عبدالله بن محمد بن مسلمة بن حبيب بن عبدالوارث
ابو محمد القدسي الفارابي الذي يروي عنه ابو بكر وابو زرعة ابن
دجانة • وقد اثنى عليه ابو حاتم بن حبان البستي التميمي المتوفي سنة
٣٥٤ هـ ••••• الخ •

لم يبق ابو نصر محمد الفارابي في مدينته « فاراب » التي ولد بها في
بلاد كازخستان بل رحل عنها صغيرا الى بغداد واتخذها موطنًا له ، فبرزت
قابلياته العلمية ، ببغداد وفيها ذاعت شهرته : وفيها اصبح حكيما مشهورا
وفيلسوبا قديرا •

وعلى هذا فليس لابي نصر الفارابي من فاراب الا عهد الطفولة والنشأة
الاولى ثم غادرها الى بلاد العرب لايحي شيئا من العلوم • وتربى ببغداد
فاصبح عربي الدار والمربي واللغة والثقافة • عاش بها وببلاد الشام كما
اسلفنا • « والانسان من حيث يوجد لامن حيث يولد » كما يقول بديع الزمان
الهمذاني^(٣٠) العربي المضري من أهل همذان •

ولم يرجع الفارابي بعد ذلك الى « فاراب بل قضى كل حياته ببغداد
ودمشق وحلب فهو بذلك عالم عربي كبير استوطن بلادا عربية وزجى كل عمره
في بيئة علمية تموج بالعلماء العرب ، وتزخر بالعلوم العربية ، والثقافة
الاسلامية » • والانسان من حيث يثبت لامن حيث ينبت^(٣١) • كما يقول
بديع الزمان الهمذاني المضري ايضا •

(٢٩) راجع مقدمة الكتاب للمرحوم محمد كرد علي ص ٨-٩

٢ - الفارابي عربي اللغة والثقافة :

لم تكن بغداد موطناً للفارابي فحسب بل كان كل اساتذته فيها من العلماء البغداديين وكل الكتب التي درسها كانت من نتاج علماء بغداديين فقط تتلمذ لعلمائها ، ودرس عليهم ، واقتن العربية على ايديهم . ونبغ في علوم عدة من علوم العربية ، وعلوم الاوائل . درس اعرابية والنحو فيها على ابي بكر السراج . وقد روى انه كان يجتمع بابي بكر السراج فيقرأ عليه صناعة النحو ، وابن السراج يقرأ عليه صناعة المنطق . كما درس الحكمة والمنطق على « يوحنا بن جيلان » الذي تلقى العلم هو وابراهيم المروزي على رجل من اهل مرو . ولاشك في ان الكندي ترك أثراً واضحاً في ثقافة الفارابي لان الكندي نقل الهيات ارسطو التي تأثر بها الفارابي . كما درس الفارابي على أبي بشر بن متي الذي درس أيضاً على ابراهيم المروزي ، وتعلم الفارابي صناعة الطب غير انه لم يمارسها اي انه لم يباشر مهنة التطبيب . وقد ساعدته عرييته ومعرفته عددا من اللغات على اتقان تلك العلوم ، على ان تمكنه من اللغة العربية هو الذي جملة يستعمل الفاظاً ومصطلحات عربية الفلسفة والمنطق والحكمة تصعب جداً على من لا يتقن العربية اتقاناً تاماً .

لقد وصف المؤرخون أبا نصر الفارابي انه كان لا يفتأ يطالع كتب الحكمة ، وينظر فيها ، ويتطلع الى آثار الاقدمين التي ترجمت الى العربية في بيت الحكمة البغدادى على يد الكندي الفيلسوف العربي الشهير من سلالة الصحابي الامث بن قيس الكندي وغيره . واشتغل في حل كتب ارسطو . واقتن علم الموسيقى . واشتغل بالتصنيف والتأليف حتى صنف اكثر كتبه ببغداد (٣٢) وصنف بقيتها بدمشق وحلب برعاية الامير سيف الدولة الحمداني التغلبي الذي اكرم الفارابي كثيراً وعظمت منزلته عنده الى ان اعتزل الناس في اواخر عمره وتصوف وعاش معتكفاً حتى وفاته عند سيف الدولة الحمداني الذي يقال عنه انه تزيأ بزه الصوفي وصلى عليه في قبر من اصحابه ، ورثاه على قبره .

(٣٠) معجم الادباء ج ١ ص ١١٧

(٣١) معجم الادباء ج ١ ص ١١٧

ومما ينبغي ملاحظته في حياة الفارابي العلمية امران مهمان أولهما : ان

ثقافته ببغداد والشام كانت ثقافة عربية تركّز على علوم عربية وعلى مبادئ الدين الاسلامي ، وتماثليه كما سنشرح ذلك . وثانيهما : ان مؤلفاته التي كانت تربّي على المتّين كانت كلها بالعربية . .

وقد سماه المرحوم الاستاذ مصطفى عبد الرازق : «فيلسوف العرب» باعتباره كان زعيم « المتكلمين » . وكان قد اشتهر بذلك عدد من علماء الكلام كالكندي الذي كان قبل عصر الفارابي وبذلك اعتبر الفارابي زعيم اكبر فرقة فلسفية تعني بالفلسفة العربية التي هي علم الكلام . وسماه الاستاذ محمد لطفي جمعة « ارسطو طالييس العرب » وقال الدكتور عثمان امين في مقدمته لكتاب « احصاء العلوم » : ومهما يكن الامر فالفارابي بجملة ثقافته ومؤلفاته فيلسوف عربي . وقال عنه الدكتور ابراهيم مذكور : هو موسس الفلسفة العربية .

ويقول القاضي صاعد الاندلسي المتوفى سنة ٤٦٣ هـ (١٠٧٠ م) : ان الفارابي بز جميع الفلاسفة في المنطق ، واربى عليهم في التحقيق بها فشرح غامضها ، وكشف سرها ، وقرب تناولها ، وجمع ما يحتاج اليه منها في كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة ، منبهة على ما اغفله الكندي وغيره من صناعة التحليل ، وانحاء التعاليم . واوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمس وافاد وجوه الانتفاع بها ، وعرض طرق استعمالها ، وكيف تعرف صورة القياس في كل مادة فجاءت كتبه في ذلك الغاية الكافية والنهاية الفاضلة» (٣٣)

على ان نبوغ الفارابي في المنطق يرجع الى طريقة بحثه فانه لم يقتصر على تحليل طريقة الفكر ، بل بين علاقة ذلك بالنحو . وبحث في نظرية المعرفة ، وقال : ان النحو قاصر على ضبط لسان العرب ، وان المنطق (نحو) يضبط سائر اللسان ، ويصونها عن الزلل . وهذا الذي حداه الى البحث في المنطق بالتدريج من اللفظة الى الجملة المركبة ، الى الخطاب المسهب . وهذه

(٣٢) عيون الانباء : ج ٢ ص ١٣٨ ، الوافي : ج ١ ص ١٠٨

طريقة ابتدعها • ومما لاشك فيه ان اتقانه للنحو العربي ساعده كثيرا على ضبط لغته العربية • وهذا يدل ايضا على ان ثقافته كانت عربية وكان اسلوبه بالعربية دقيقا وشيقا وكان محبا للمترادفات اللغوية •

٣ - الفارابي : مفكر عربي له مبتكراته وآراؤه الاصلية

ابو نصر الفارابي مفكر عربي كبير له آراء علمية خاصة جعلته علما من اعلام الثقافة العربية • وقد توصل الى هذه الآراء بالابتكار ، والابداع • وكذلك في بحثه في الاصوات وطبيعتها وتوافقها ، وانواع الانغام والاوزان ، فكلها من استنباطاته وابتكاراته ، لم يقلد بها احدا (٣٤) بل استطاع ان يصحح اغلاط من سبقه شأن علماء العرب الذين صححوا اغاليط اليونان • وتمكن ان يملأ الفراغ الذي تركوه • واهتدى بالعلوم الطبيعية الى ما لم يهتد اليه فيثاغورس وتلاميذه فقد بين خطأهم فيما تخيلوه من اصوات الكواكب وتآلف الانغام السماوية • وشرح تـموج الهواء في رقات الاثار ، معتمدا على تجاربه • وارشد الى وسائل صنعها بحيث يمكن اخراج الاصوات المرغوبة • وكان كما قال القاضي صاعد الاندلسي : « في صناعة الموسيقى وعملها قد وصل الى غايتها واتقنها اتقاناً لازمياً عليه : » •

ويظهر انه افاد من آداب العرب وتـاجهم الادبي والفني فكان يعني السامعين بما لا يـن حـجاج من ذلك المجـون الحلو في نغم يضحك السامع • واذا غنى باشعار مـتيمي العرب والرقيق من فراقياتهم وحزنياتهم في نغم النوى وما اشبه ذلك فان السامع يبكي • وكذلك حاله اذا اراد ان يشـجـع او يسمح او غير ذلك (٣٥) وكانت آـلته الغريبة التي صنعها يحرك بها تلك الالـفـعـالـات (٣٦) •

٤ - ابو نصر الفارابي : مسلم متدين يستمد الهياكله من العقيدة الاسلامية :

يظهر ان بعض المؤرخين كابن الاثير وبعض المستشرقين وبعض ذوي النحل لم يفهموا الفارابي وتـقوا فـكرة الخلود عنده ونسبوا اليه القول بالمعاد

(٣٣) عيون الانباء ج ٢ ص ١٣٦
(٣٤) عيون الانباء ج ٢ ص ١٣٦ ، واللفظي ص ٢٧٧

الروحاني لا الجسماني وافكار البعث ، والجنة والنار . ويظهر ان بعض
الذين اشادوا به انما اشادوا لانه انكر البعث والجنة والنار . وقد نسبوا
اليه انه قال في شرحه لارسطو : ان ارقى ما يصل اليه الانسان هو في هذه
الدنيا ، وان الخير الاسمى هو ايضا في هذه الدنيا ، وان كل ما يقال بوجوده
بعد هذه الحياة ليس الامن ترهات العجائز ! وهو بذلك كابن رشد الذي كان
يقول : ان مايولد ثم يموت ليس الخلود من صفاته . وقد كفر ابن رشد
وعذب كما كفر الفارابي حين عزي اليه القول بالتناسخ لذلك لم يابه بعض
العلماء بآرائه التي تتعلق بالحكمة وقالوا : انها حوت كثيرا من الشكوك
والريب .

انتي ارى ان الفارابي لم يكن كذلك ، وانما كان يؤمن بالبعث ، ويرى
خلود النفوس . ويقول بالنعيم الابدی والعذاب الابدی كما يفهم من مجموع
ما جاء في كتابه « المدينة الفاضلة » . وفي رأيي ايضا ان ابا نصر الفارابي
كان مسلما مؤمنا بالاسلام لم يشأ ان يناقض الاسلام حتي في الجمع بين
آراء افلاطون وارسطو . هذا الى ان الفارابي كان يؤمن ببقية المسلمين
بوجود الله تعالى . والله في رأيه هو : المالك لاعلى درجات الكمال ، المتلى
بالحقيقة الازلية ، المكتفي بذاته بلا تغيير ولا تبديل . وهو العلة الاولى
لكل الاشياء . وهو واحد فرد لا يتعدد . هو الله تعالى . والهيأت الفارابي في
نظرنا ليست مستمدة كلها من الهيأت ارسطو التي نقلها الكندي وانما هي
مستمدة من العقيدة الاسلامية التي تقول بأزلية الله تعالى ، وصفاته الاخرى
التي اوردها القرآن الكريم في اسماء الله الحسنى . وكان يقول : ينبغي
لمن اراد الشروع في علم الحكمة ان يكون شابا ، صحيح المزاج ، متادبا
باداب الاخيار ، قد تعلم القرآن واللغة وعلم الشرع (٣٧) أولا ، ويكون
سينا عفيفا ، متحرجا ، صدوقا ، معرضا عن الفسق والفجور والغدر والخيانة
والكر والحيلة . . . ويكون مقبلا على اداء الوظائف الشرعية ، غير مغل
بركن من اركان الشرعة ، بل غير مغل بأدب من آداب السنة ومن
كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور .

(٣٥) الواقي ج ١ ص ١٠٧

(٣٦) ابن ابي اصيبعة ٢ : ٣٤

ومما يدل على ايمانه بالأخرة قوله : من لا يهذب علمه اخلاقه في الدنيا لا تسعد نفسه في الآخرة (٣٨) . هذا الى ما اشتهر به من الزهد والتصوف .

ومما لا يدع مجالا للشك في تدينه دعاؤه العظيم الذي ذكره ابن ابي اصيبعة الخزرجي وقله عنه اكثر المؤرخين الذين كتبوا عن حياة الفارابي فقرات منه كلها تدل على ايمانه بالجنة والنار والانبياء والصديقين والشهداء . ولم يكن له كفوا احد (٣٩) « وعلى خضوع المخلوقات لله وتسييحها باسمه وبه استشهد بما يدل آراءه وعقيدته من الايات القرآنية فيدل « على وحدانية الله تعالى . وازليته وانه الله الاحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد (وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) (٤٠) .

واليك نص الدعاء المذكور كاملا لتبين منه آراءه الدينية والدينية (٤١)

- ١ - اللهم (اني اسألك) يا واجب الوجود ، يا علة العلل ، يا قديما لم يزل ، أن تعصمني من الزلل ، وان تجعل لي من الأمل ما ترضاه لي من عمل
- ٢ - اللهم امنحني ما اجتمع من المناقب ، وارزقني في أموري حسن العواقب .

نجح مقاصدي والمطالب ، يا اله المشارق والمغارب . شعر .

- رب الجكوار الكنس السبع التي انبعثت عن الكون انجاس الأبهى
هنّ الفواعل عن مشيئته التي عمّت فضائلها جميع الجواهر
أصبحت أرجو الخير منك وأمتري زحلا ونفس عطارد والمشتري
- ٣ - اللهم البسني حلل البهاء وكرامات الانبياء . وسعادات الاغنياء ،
وعلوم الحكماء ، وخشوع الاتقياء .

(٣٧) راجع تاريخ حكماء الاسلام : ص ٣٤-٣٥

(٣٨) الوافي ١٠٧ ، ١٠٩

(٣٩) الاخلاص ٣-٤

(٤٠) الآية ٤٤ من سورة الاسراء

(٤١) عيون الانباء ج ٢ ص ١٣٦ - ١٣٨

٤ - اللهم انقذني من عالم الشقاء والنفاء ، واجعلني من اخوان الصفا ، واصحاب الوفاء ، وسكان السماء مع الصديقين والشهداء • انت الله الذي لا اله الا انت ، علة الاشياء ، ونور الارض والسماء ، امنحني فيضا من العقل ياذا الجلال والافضال ، هذب نفسي بأنوار الحكمة واوزعني (شكر) ما أوليتني من نعمة • أرني الحق حقا وألهمني اتباعه • والباطل باطلا واحرمني اعتقاده واستماعه • هذب نفسي من طينة الهيولى انك العلة الاولى •

يا علة الاشياء جمعا والذي كانت به عن فيضه المتفجر
رب السموات الطباق ومركز في وسطه من الثرى والابحر
اني دعوتك مستجيبرا مذهبنا فاغفر خطيئة مذنب ومقصر
هذب بفيض منك رب الكل من كدر الطبيعة والعناصر عنصر (ي)

٥ - اللهم رب الاشخاص العلوية ، والاجرام الفلكية ، والارواح السماوية ، غلبت على عبدك الشهوة البشرية ، وجب الشهوات والدنيا الدنية ، فاجعل عصمتك مجني من التخليط ، وتقواك حصني من التفريط ، انك بكل شيء محيط •

٦ - اللهم انقذني من أسر الطبائع الاربع • واهلني الى جنبك الاوسع ، وجوارك الارفع •

٧ - اللهم اجعل الكفاية سببا لقطع مذموم العلائق التي يني وبين الاجسام الترابية والهموم الكونية ، واجعل الحكمة سببا لاتحاد نفسي بالعوالم الالهية والارواح السماوية •

٨ - اللهم روح بروح القدس الشرفة نفسي ، وأثر بالحكمة البالغة عقلي وحسي ، واجعل الملائكة بدلا من عالم الطبيعة انسي •

٩ - اللهم ألهمني الهدى وثبت ايماني بالتقوى ، وبفض الى نفسي حب الدنيا •

١٠- اللهم قو ذاتي على قهر الشهوات الفانية ، والحق نفسي بمنازل النفوس الباقية ، واجعلها من جملة الجواهر الشريفة الغالية . في جنات عالية .

١١- سبحانهك اللهم سابق الموجودات التي تنطق بالسنة الحال والمقال ، انك المعطي (على) كل شيء منها ما هو مستحقه بالحكمة ، وجاعل الوجود لها بالقياس الى عدمها نعمة ورحمة ، فالذوات منها والاعراض مستحقة بالاثك شاكره فضائل نعماك ، « وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم » (الاسراء ٤٤) .

١٢- سبحانهك اللهم وتعاليت ، انك الله الاحد الفرد الصمد « لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد » (الاخلاص ٤٣) .

١٣- اللهم انك قد سجت نفسي في سجن من العناصر الاربعة (و) وكلت بافتراسها سباعا من الشهوات .

١٤- اللهم جد لها بالمصمة ، وتمطف عليها بالرحمة التي هي بك اليق ، وبالكرم الفاضل الذي هو منك اجدر واخلق ، وأمن عليها بالتوبة العائدة بها الى عالمها السماوي ، وعجل لها بالالوية الى مقامها القدسي ، وأطلع على ظلماتها على شمس من العقل الفعال ، وأمط عنها ظلمات الجهل والضلال ، واجعل ما في قواها بالقوة كائنا بالفعل واخرجها من ظلمات الجهل الى نور الحكمة وضياء العقل . « الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور » (البقرة ٢٥٧) .

١٥- اللهم أر نفسي صور الغيوب الصالحة في منامها ، وبدلها من الاضغاث برؤى الخيرات والبشرى الصادقة في احلامها ، وطهرها من الاوساخ التي تأثرت بها عن محسوساتها واوهامها ، وامط عنها كدر الطبيعة وأنزلها في عالم النفوس المنزلة الرفيعة . الله الذي هداني لهذا وكفاني وآواني .

والحمد لله وحده وصلى الله على من لأنبيى بعده وسلم تسليما .

٥ - اثر ابي نصر الفارابي في الحضارة العربية والحضارة الغربية

لابي نصر محمد بن محمد الفارابي نحو مئتي مؤلف بين كتاب ورسالة ألف معظمها ببغداد كما أسلفنا ، وألف بقيتها ببلاد الشام . وقد انتشرت كتبه في البلاد الاسلامية . ولما كان قد نقل كتب ارسطو الى العربية وضبطها وشرحها فقد وصلت كتب ارسطو منقولة الى اللغات الاوربية القديمة والحديثة على النمط الذي كان يراه الفارابي . وقد وصلت كتبه الى بلاد الغرب باللغة العربية . وما ترجم منها الى اللغات الاجنبية ترجم عن الاصل العربي الذي دونت به . واكثر كتبه كانت موجودة بالشام وبعضها في خراسان . قال ظهير الدين البيهقي الانصاري المتوفي سنة ٥٦٥هـ (١١٦٩ م) : (وقد رأيت في خزانة كتب تقيب النقيب بالري من تصانيفه ما لم يقرأ سمي اسمه ، واكثر ما رأيت كان بخطه وخط تلميذه ابن زكريا بن عدي) (٤٢) .

ومن كتبه التي تدل على معرفته بالادب العربي « كلام الشعر والقوافي » و « كتاب في اللغات » (٤٣) . هذا الى ان الفارابي ألف كتبه كلها باللغة العربية . وقد ذكر ابن ابي اصيبعة الخزرجي المتوفي سنة ٦٦٨هـ (١٢٧٠ م) وجمال الدين القفطي الشيباني المتوفي سنة ٦٤٦هـ (١٢٤٨ م) عددا كبيرا من تلك المؤلفات العربية (٤٤) .

ولئن اشتهر الفارابي بين العرب بشروحه لفلسفة ارسطو فانه لم يكتف بذلك بل ألف جملة من الكتب التي تتم عن الاصالاة في تفكيره . ومن هذه المؤلفات الاصلية التي لم يقتبسها من الغير والتي توضح فلسفته الخاصة : كتابه « احصاء العلوم » الذي امتدحه العرب كثيرا ، فقال عنه القاضي صاعد

(٤٢) تاريخ حكماء الاسلام ص ٣١

(٤٣) الواقي بالوفيات ج ١ ص ١١٠

(٤٤) عيون الانباء ج ٢ ص ١٢٨ والقفطي ص ١٨٢

الاندلسي : انه كتاب « شريف في احصاء العلوم » والتعريف باغراضها
لم يسبق به ولاذهب احد مذهبه فيه . ولا يستغني طلاب العلوم عن
الاهتداء به وتقديم النظر فيه « (٤٥) » وقد طبع لأول مرة سنة ١٩٣١ م ثم
اعيد طبعه سنة ١٩٤٩ م .

وتحدث عنه الطيب العربي احمد بن القاسم المعروف بابن ابي اصيبعة
الخزرجي في كتابه « عيون الانباء » وجمال الدين القفطي الشيباني في كتابه
« تاريخ حكماء الاسلام » وغيرهما من القدماء . والف فيه عدد من المؤلفين
المحدثين كتباً قيمة .

ومن كتبه الاخرى التي تظهر اصالة آرائه : كتاب « نصوص الحكم »
و «الجمع بين رأي الحكيمين افلاطون وارسطو » و « اراء اهل المدينة
الفاضلة » و « تحصيل السعادة » وهذه عنا مواهبه التي ظهرت في الموسيقى
وبراعته فيها .

ولئن عرف الفارابي بالمعلم الثاني فلائه شرح مؤلفات ارسطو الذي
يعتبر المعلم الاول . وكان ابو نصر الفارابي يوافق افلاطون حيناً وحيناً
يوافق ارسطو وكان كما نوهنا به قبلاً كثيراً ما يأتي بأراء خاصة تكونت لديه
بفضل لقاء النفس الذي اكتبه من دراسة ماوراء الطبيعة ومن الشريعة
الاسلامية ، وهي العلم الآلهي ، ومن التصوف الذي ركن اليه . وقد تركت
آراءه العلمية اثاراً واضحة في العلماء المسلمين والاوربيين على حد سواء
واتشعوا بها .

وممن انتفع من كتب الفارابي ومؤلفاته : الرئيس أبو علي بن سينا
المتوفي سنة ٤٢٨هـ (١٠٣٦ م) ولم يصبح حكيماً مشهوراً الا بها . وفي
هذا الصدد يقول الرئيس أبو علي بن سينا نفسه : « قرأت كتاب مابعد
الطبيعة ، فما كنت افهم مافيه ، والتبس علي غرض واضعه حتى قرأته اربعين
مرة ، وصار محفوظاً وأيست من فهمه . وقلت : لاسبيل الى فهمه . فبينما
انا يوماً بعد صلاة العصر في الوراقين واذا بدلال ينادي علي مجلد فعرضه
علي فرددته رد متبرم به ، معتقدا ان هذا العلم لافائدة فيه : فقال اشتره

فاني ابيعك اياه بثلاثة دراهم فاشتريته فاذا هو من تصانيف ابي نصر في اغراض ذلك الكتاب ، فرجعت الى بيتي واسرعت قراءته فالتفتح علي في الوقت اغماض ذلك الكتاب وفهمته ، وفرحت فرحا شديدا . وتصدقت ثاني يوم على الفقراء بشيء كثير (٤٦) وجاء في تاريخ البيهقي : « فشكرت الله تعالى على ذلك وصمت وتصدقت بما كان عندي » (٤٧) .

وقد ترجمت بعض مؤلفات الفارابي الباقية الى اللغات الاجنبية كالالمانية والعبرية . وترجم كتابه « احصاء العلوم » الى اللاتينية عدة ترجمات منذ القرن الثاني عشر الميلادي (السادس الهجري) ثم بحث فيه كثير من العلماء العرب والعلماء الغربيين . وتأثر به كل من كتب عن معاجم الكتب ، والموسوعات العلمية ، وعن نشأة العلوم وتدوين الكتب ، واللغة العربية وآدابها ونقل الغربيون منه فصولا كاملة في مؤلفاتهم (٤٨) وكثير منهم تأثروا به في مؤلفاتهم عن العلوم والموسيقى .

واخيرا فان ابا نصر محمد بن محمد الفارابي العظيم كان عالما عربيا مبتكرا ، وفيلسوبا عربيا مبدعا ، وموسيقيا عربيا بارعا واديبا عربيا في علمه ، وثقافته ، وموطنه ومرباه ، ومؤلفا من كبار المؤلفين العرب ترك دويا في الشرق والغرب فحق على العالم ان يحتفلوا بذكره طيب الله ثراه .

(٤٦) الواقي ج ١ ص ١٠٨

(٤٧) تاريخ حكماء الاسلام ص ٣١

(٤٨) راجع المقدمة الممتعة للدكتور عثمان امين لكتاب احصاء العلوم السدي حقيقه ونشره مرتين سنة ١٩٣١ و ١٩٤٩ .

فأرجو

خليل الله خليلي - افغانستان

انه لمن دواعي سروري أن أمثل الحلقات والاطراف العلمية والثقافية في بلدي افغانستان فاشترك في هذا المهرجان المبارك الذي يقام تكريما لعلم فذ من اعلام البشرية المعلم الثاني ابي نصر الفارابي *

ان تكريم هؤلاء الاعلام انما هو تكريم للعلم وتكريم العلم هو بمثابة تكريم للانسانية فكل واحد من هؤلاء يعتبر الحجر الاساس في صرح العلوم والحضارة الاسلامية كما ارى من واجبي ان ارفع للحكومة العراقية ولكافة رجال العلم والثقافة في العراق كل شكري وتقديري لاهتمامهم البالغ بشخصية المعلم الثاني الفارابي وفلسفته السامية فسي بنفاد اي في ارض كانت مهد الحضارات العريقة ومركزا هاما لنهضة الحضارة الاسلامية التليدة *

وبما انه صادفت هذه الايام ذكرى وفاة المؤرخ الفيلسوف آرنولد توينبي فقد تذكرت مقولة في كتابه - بين آمو وجمناء - حيث يقول :

(هناك مثل شائع في اللغات الاوربية مفاده ان كل الطرق تنتهي بروما ولكننا لو تصورنا انفسنا في العراق الذي هو مركز المعمورة بناء على منطق التاريخ ، لنرى حينئذ ان هذه الطرق تأخذ لونا وطابعا آخر ،

فسيُتضح حينها ان نصف هذه الطرق تؤدي بنا الى العراق لا الى روما ،
ونصفها الآخر الى بكرام اي السفح الجنوبي باواسط جبل هندوكش) اي
في شمال كابل عاصمة افغانستان *

ولقد تطرق كل واحد من السادة العلماء الذين توافدوا على هذا
المهرجان من كل صوب الى جانب من افكار ونظريات الفارابي ، بيد انه
لم يكن بين هذه البحوث ما يتعرض بالتفصيل لكلمة فاراب التي ينسب
اليها فيلسوفنا العظيم *

وكننت قد اعددت باديء الامر بحثا حول المدينة الفاضلة للفارابي ،
ولكن القيت بحوث مستيقضة حول هذا الموضوع فاثرت غض النظر
عن مقالتي تلك فتركها مطوية تجنباً للتكرار *

فبأذن زملائي العلماء الكرام اكتفي بذكر بعض النقاط والملاحظات
بايجاز حول كلمة فاراب *

لقد ورد ذكر فاراب ، فارياب ، فيرياب ، وفرياب ، على هذه الوجوه
الأربعة في كتب البلدانين والمتون التاريخية وتذاكر الرجال وتراجمهم
وتطلق على موضعين :

الاول : في تركستان - فراقستان الحالية - قرب مدينة او محافظة
اترار الموضع الذي توفي فيه تيمورلنك في آخر زحف حربي له ، وتمد
مدينة وسيع من ملحقاتها ، وقد عد جمع كبير من المعنيين بتراجم الرجال
والمؤرخين والبلدانيين المكان المذكور مولد ابي نصر الفارابي ، ويقع قرب
نهر سينجون *

اما الموضع الثاني : الذي ضبط احيانا فاراب فهو من توابع
جوزجان وبجوار مدينة بلخ ، وهو من مدن افغانستان وعلى مقربة من

نهر سيحون أو آمو أو اكسوس . هذا ولم يتردد اي واحد من الجغرافيين
والمؤرخين ابتداء بابي زيد البلخي الى المستشرق الروسي بارتولد مؤلف
كتابي تركستان تامة والجغرافيا التاريخية وكذلك ك . لسترانج صاحب
كتاب بلدان الخلافة الشرقية الذي عربه وعلق عليه العالم الباحث كوركيس
عواد والذي يحضر مهرجاناتنا هذا ، اقول لم يتردد اي واحد منهم على ان
فارباب هو وسط طريق جوزجان وبلخ .

ومن المتقدمين من محققي العرب يرى ابن النديم في كتابة - الفهرست
- المتسم بالدقة البالغة ان فارباب خراسان هذه التي هي من توابع جوزجان
هي محل ولادة فيلسوفنا الفارابي . حيث يقول في صفحة ٣٦٨ من كتابه
الفهرست - الطبعة القديمة - ما نصه : الفارابي ابو نصر محمد بن محمد
بن طرخان اصله من فارباب من ارض خراسان . وقد توفي ابن النديم عام
٤٣٨ هـ .

اما عن لفظة فاراب وفارباب والتي ضبظت في المعاجم بالياء الفارسية
- ب - ايضا فاني ارى انها مركبة من جزئين فار او يار + آب .

وقد جاء في المعاجم الفارسية كمارس برهان قاطع وفرهنگ نظام
وفرهنگ آندراج وفرهنگ معين وغيرها ان فارباب او بارباب يطلق على
ارض تسقى بماء النهر او القناة في زراعتها .

لكن ما يجدر الاهتمام به ان اهالي بلخ وطخارستان يطلقون على مدن
الجانب الآخر من نهر آمو اي مدن ترمز وبخارى وسمرقند اسم پار دريا
والتي ترجمتها هو ماوراء النهر .

وقد التفت العالم المجري ارمنيوس فامبري مؤلف كتاب تاريخ بخارى
الى هذه النقطة ، ولعل هذه النقطة والملاحظة هي ابلغ دلالة واثق صلة
بكلمة فاراب وفارباب .

وقد تعرض ابو الفداء في تقويم البلدان لذكر طول وعرض بلدة
فاراب ، كما نسب عبدالكريم السمعاني في انسابه وغيره جماعة من كبار
العلماء الذين عاشوا في القرون المهجرية الاولى الى هذه المدينة ، كما ان
الشاعر الدرّى - الفارسي - الشهير ظهير الدين من هذه المدينة .

حضرات المشاركون الكرام :

الى هنا اقف بملاحظاتي حول فاراب ، وانا واثق انكم تعرفون اني
لا احاول قطعاً من وراء هذه الملاحظات ان انسب فيلسوف البشرية الكبير،
نابغة العالم الاسلامي ، مفخرة الشرق ، المعلم الثاني ابا نصر الفارابي الى
أي مدينة او شعب او قومية ، فهذا الذي شغل العالم وعلماءها بافكاره
وفلسفته اكثر من الف عام لا يمكن ان يحده او يحصر بزمان او مكان فهو
اسمى وارفع ، وهو ملك كل البلاد وكل الشعوب وكل العالم بأسره وكل
العصور والازمان .

وفي الختام ارجو قبول بالغ شكري وعميق تقديري

ثبت المراجع :

- ١ - صور الاقاليم لابي زيد البلخي نقلا عن كتاب تاريخ بخارى
لارمنيوس
 - ٢ - المسالك والممالك للاصطخري
 - ٣ - المسالك والممالك ابن خرداذبة
 - ٤ - البلدان اليعقوبي
 - ٥ - جغرافية ابن حوقل
 - ٦ - جغرافية ابن رسته
 - ٧ - جغرافية المقدسي
 - ٨ - معجم البلدان الحموي
 - ١٠ - الفهرست ابن النديم
 - ١١ - انساب السمعاني
 - ١٢ - لب الالباب السيوطي
 - ١٣ - المشتبه الذهبي
 - ١٤ - تركستان قامه بارتولد
 - ١٥ - الجغرافيا التاريخية بارتولد
 - ١٦ - بلدان الخلافة الشرقية ك . لسترانج
 - ١٧ - تاريخ بخارى
 - ١٨ - برهان قاطع قاموس
 - ١٩ - فرهنك نظام قاموس
 - ٢٠ - فرهنك آندراج قاموس
 - ٢١ - فرهنك معين قاموس
 - ٢٢ - بين جنناوآمودريا توينبي
- تعريب حسين الحوت ، طبع بيروت

أراء الفارابي في الدولة والجمعة والنسائي والخطيب والقضاة

للدكتور عباس حلمي الحلي - العراق

ابدا بحثي بكلمة اعلق فيها على بيت من الشعر للشاعر الانجليزي (ريد يارد كبلنك) قال فيه « الشرق شرق والغرب غرب وهيهات ان يلتقيا » واطلق على قول الشاعر هذا بان الشرق والغرب قد التقيا في بغداد في دار الحكمة التي اسسها الخليفة المأمون يلتقيان الان في بغداد في هذا المهرجان تحت رعاية الرئيس احمد حسن البكر ، بل قد سبق لهما ان التقيا في شخص الفيلسوف الفارابي الذي قهل فلسفة وعلم الاغريق الى الشرق وهي اساس الحضارة الغربية القائمة واطاف عليهما من ابتكاره ثم اعادها الى الغرب والشرق في هيكلهما السليم وطلعتها الوسيمة *

لا اعتقد ان في وسع احد ان يقدم الى هذا المهرجان بحث شامل عن الفيلسوف الفارابي الذي جاوزت مؤلفاته المئة حتى اعتبر انسكلوبيديا زمانه واذا كان هناك انسان يستطيع ان يحيط بتلك المجموعة الزاخرة من الفلسفة والعلوم والفنون فان ذلك الانسان لا يمكن ان يكون سوى الفارابي نفسه ولذلك لم اجد لنفسى مجالا بين هذه المجموعة من الاساطين المتخصصين الذين يضمهم هذا المهرجان الا ان اتقدم ببحث متواضع عن دور هذا الفيلسوف العظيم في تطور الفكر السياسي الفلسفي في موضوع المجتمع الانساني والدولة والتخطيط الاقتصادي وقبل ان اتناول الموضوع رأت ان امهد بايراد شذرات مقتبسة عما قيل عن الفارابي وان كنت اعلم انها ليست بجديدة للمشاركين في هذا المهرجان الحافل . واعرض هذه المقتبسات كنمهيذ لبحثي وتلخيص لبعض آراء المؤلفين الغربيين والتعليق عليها .

١ - كتاب نشره الاستاذ جبريلي فرنسيسكو حول نص للنص
نواميس افلاطون للفارابي عنوانه (افلاطون العربي) مع مقدمة
وتعليق باللغة اللاتينية .

نوه هذا الاستاذ المؤلف عن النقاط الآتية :-

- (١) ماكتبه الفارابي عن افلاطون لم يكن معروفا لدى الرومان في ذلك العهد لان كتب افلاطون لم تكن قد ترجمت الى اللاتينية بعد .
- (٢) ان الفارابي قد دون افكاره الخاصة حول الارض والمجتمع الانساني والدولة .
- (٣) اخذ عن افلاطون مالم يكن بعيدا الى حد ما عن الدين الاسلامي .
- (٤) ابتعد الفارابي عن الافلاطونية الحديثة .

1 - Gabrieli Franciscus Institut, Warburg titel Platoarabus
1951 Einleitung.

- (٥) سهل فهم افلاطون وارسطو •
- (٦) اوضح البراهين الاصلية التي اوردها افلاطون •
- (٧) وجد كتاب افلاطون (الشرائع) الذى لخصه الفارابى في مكتبة ليون عام ١٤٣٩ •
- (٨) كتاب الفارابى في الشرائع يفوق من ناحية الدقة الترجمة اللاتينية التي وضعت بعد مدة •
- ب - كتاب للمؤلفين فرنسيسكو روزنتال وريكاردوس فالسر •
العنوان الفارابى وفلسفة افلاطون مع تعليق باللغة اللاتينية (٧)
جاء في التعليق ان :
- (١) لقد اتى حين من الدهر على فلسفة افلاطون وارسطو كانت فيه هذه الفلسفة تمر في ادوار مظلمة وكانت مبشرة هنا وهناك وان الفارابى قد مهد السبيل لليونانيين اقسامهم لكى يفهموها جيدا لانها ترجمة اصيلة من اليونانية الى العربية وقد رتب الفارابى وصنف محاورات افلاطون وضمها الى بعضها وصيرها هيكلًا واحدًا متكاملًا ولا يعرف حتى الان من الذى ترجم من اليونانية الى العربية هذه الترجمة الدقيقة •
- (٢) هناك من يزعم ان الفارابى نقل الكتاب من السريانية الى العربية هذا النقل الدقيق ولكن هذا الزعم يفقر الى الدليل •
- (٣) تطرق الفارابى الى كتب ارسطو في المنطق والفيزياء ولم يقبل الاراء الميتافيزيقية الافلاطونية الماكرسه لها •
- (٤) وجد كتاب السعادة في مكتبه اياصوفيا الامر الذى يستدل منه ان البيزنطيين قد اقتسموا بعض كتب الفيلسوف العربى •
- ج - كتاب المستشرق الدكتور فريدريك ديتريتشى

2 - Alfarabius de Platonis Philosophia F\$ Rosenthal et R\$ Walzer in Aedibus Instituti Warburgini-Londin 1973.

دراسة الفارابي الفلسفية.

كان هذا المستشرق الكبير اول من وجه الانظار في العالم الغربى الى الفيلسوف الفارابي ونشر اهم مؤلفاته وهو كتاب (اراء اهل المدينة الفاضلة) وذلك عام ١٨٥٩ وقد بذل جهدا عظيما في توضيح ماغض في نصوصه وقد اقتبسنا عن هذا المؤلف الشذرات الالية :-

(١) ان من يلقي نظرة الى تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى يجد ان الفلسفة المسيحية قد جعلت من الفلسفة الاسلامية التى كانت قدسيتها بستة قرون نموذجا مثاليا مسبقا لها وسواء اكان السبب في ذلك التأثير المباشر بها او وجود ظروف متشابهة فان ذلك لا يغير شيئا في الحقيقة والواقع .

لقد كانت الفلسفة الاسلامية مزيجا من الفلسفة الاغريقية ومبتكرات الفكر السامى كما ان الدين الاسلامى كان اكثر تجاوبا مع الفلسفة من الدين المسيحى الذى تأخر تجاوبه حتى القرن الثانى عشر .

(٢) لقد بذل الفارابي جهودا مضية ليوفق بين افلاطون وارسطو ويجعل من فلسفتيهما وحدة متكاملة مع اختلاف في الاسلوب وجعل من نفسه وسيطا للتوفيق فاقر ارسطو في بعض افكاره وان كان اكثر ميلا لافلاطون في حالات .

(٣) ان ما وصل الينا من مؤلفات الفارابي تعليقاته على فلسفة ارسطو وايضاحه لارائه الفلسفية يجعلنا نعتقد بصحة تلقيه من قبل معاصريه بالمعلم الثانى .

3 - Alfarabi's Philosophische Abhandlungen Prof. Dr. Fr. Dieterici Leiden 1892.

٤) كان الفارابي انسكلوبيديه زمانه وشملت دراساته قضايا فريدة في المنطق والميتافيزيك والفيزياء والرياضيات والاتروبولوجيا والاخلاق والعقيدة واللاهوت وقد لخص ديتريشى اراء الفارابي في هذه الموضوعات ثم قال اذا حاول الانسان ان يجد نظائر بين الفلاسفة الغربيين للفلاسفة الشرقيين فان توما الاكوينى يشبه بالغزالى والبرتوس مكنوس وابن سينا اما الفارابي فانه مؤسس المذهب المدرسي ويشاركه في ذلك انسلم اوف كاتريرى كما اشار المؤلف الى ان الفارابي قد استطاع ان يفسر بعض المصطلحات الفلسفية بايات من القرآن.

٥) ان كتاب الفارابي في احصاء العلوم قد اعان ابن سينا في اعداد كتابه (الشفاء) والغزالى في كتابه (احياء العلوم) واخوان الصفا في الرسالة الحادية والخمسين .

٦) وقد تطرق المؤلف الى موضوع التنجيم و اشار الى ان الفارابي وان كان يجاري افلاطون في تأثير الاجرام السماوية على الارض ولكنه يرد هذا التأثير الى العوامل الطبيعية ويرفض اثر هذه الاجسام في احداث الانسان التى تؤدى الى سعادته او بؤسه او الاستعانة بها في الحظ وكشف المستقبل .

وبعد ان اوردت هذه المقتبسات التى علقت بذهنى عند مطالعتى للبحوث التى وضعها المؤلفون عن الفارابي وفي رأيي انها ليست كل ما يجب اقتباسه والتنويه به وارى ان لا امر دون تعليق على تشبيه الاستاذ ديتريشى لانسلم كاتريرى بالفيلسوف الفارابي دون تعقيب فان اوجه الشبه ربما دارت في خلد الاستاذ ديتريشى من كون القديس انسلم عاش راهبا وان الفيلسوف الفارابي عاش صوفيا ولكنهما مع ذلك وعلى خلاف ما يتوقع فانهما انتجا انتجا عظيما في الفلسفة والعلوم ووقعا بين الايمان والفكر العلمى وقد يكون من المناسب ان اذكر بعض النواحي التى قد تهارب بين الفيلسوفين وان كان بينهما فارق من الزمن فالفارابي ولد (٨٧٠) م وتوفى عام (٩٥٠) م بينما ولد انسلم عام (١٠٣٣) م وتوفى في عام (١١٠٩) م . وبينهما ما يقرب من قرن ونصف .

فقد كان انسلم في فلسفته افلاطونى النزعة وان لم يقم دليل على

انه اطلع على ماهو متداول من كتب افلاطون في ذلك الزمن ومن رأى الاستاذ سوترن في كتابه الذى وضعه عن القديس انسلم انه قد توصل الى فهم مبادئ افلاطون من كتب القديس اوغسطين * (٤)

وقد قال هذا المؤلف وهو استاذ الفلسفة في جامعة اكسفورد (كان انسلم في المحاورات التى وضعها اقرب الى افلاطون من اى كاتب اخر في القرون الوسطى ولعل من اوجه الشبه بين الفيلسوفين انهما كانا كثيرى التجول والاتصال بالملوك والحياة السياسية ويبدو ان الاستاذ ديتريشي كان متأثرا بما كتبه المؤلف كرايمان في كتابه تاريخ الاسلوب المدرسى حيث قال ان انسلم قد وضع اسلوبا فنيا للفكر المدرسى بان يضع مقدمة نصب عينه ويحدد المشكلات والمصاعب ثم يحاول ان يجد حلا لكل مشكلة بطريقة التساؤل والاعتراض ثم يعيد الاجوبة لها * ان تشبيه الاستاذ ديتريشي وان كان فيه بعض الوجاهة فان المتبع لفلسفة انسلم يرى انها كانت محددة في المنطق واللاهوت ومبادئ الفلسفة والعبادات كما ان تاريخ انسلم باعتباره كان رئيسا لاساقفة كانتربرى ومغامراته السياسية لا تنطبق على القارابى الذى احاط وبحث في كل علوم وفنون زمانه فقد اوردت الانسكلوبيديا الاسلامية انه كان طبييا وان لم يكن قد بلغ في الطب مرتبة الرازى وكان للقارابى باع طويل في فن الموسيقى والرياضيات والعلوم والفنون الاخرى كما ان ما اشار اليه الاستاذ سوتن في هذا الصدد يكون انسلم كان اقرب كتاب القرون الوسطى الى افلاطون مرده عدم احاطته بالفلسفة المسلمين وعلى الاخص القارابى الذى ترجم وعلق على مؤلفات افلاطون اليها الشيء الكثير من افكاره الا اذا كان قصده يتركز على اسلوب المحاورات وهو الاسلوب الذى سار عليه افلاطون وانسلم اما اذا كان قصده المادة الفلسفية والعلمية فان انسلم ليس اقرب من القارابى الى افلاطون من كتاب القرون الوسطى وقد يكون من اوجه الشبه بين القارابى وانسلم الادعية الالهية * فقد نشر للقارابى دعاء واحد في (كتاب الملة) بينما تؤلف الادعية الدينية جزءا كبيرا مما تركه انسلم *

4 - Saint Anselm and his Biographer R.W. Wouthern Cambridge at the University Press 1966 Anselm von Canterbury Stoiz - Munchen 1937 p. 31.

آراء الفارابي في المجتمع الانساني والمساواة بين الامم

١ - واقع العلاقات بين الامم قبل الفارابي

١ - فكرة السيادة على العالم :-

اصطلح الاغريق على الجزء المعمر من العالم المتصل ببعضه تسمية (الاوكومينا) وكانت تشمل الاجزاء المتصلة من العالم المعروف آنذاك والتي تنتهي بعواض طبيعية كالبهار والصحاري والجبال والغابات الفاصلة ففي الالف الثالث قبل الميلاد كانت الاوكومينا تشمل مجموعة الاقاليم الكائنة بين وادي الاندوس وجبال ايران الشمالية والخليج العربي ويحدها جنوبا الصحراء العربية وتضم آسيا الصغرى وبلاد الحوض المتوسط ثم مصر وتنتهي عند الصحراء الافريقية ثم صارت الاوكومينا تتوسع مع الزمن كلما توسعت الصلات والمواصلات ومن الطبيعي ان يكون الملك الذي كان يشعر بنفسه انه اقوى ملك في المنطقة بأنه الملك الاول في العالم وان من حقه ان يعتبر نفسه ملك العالم وملك الارض من طلوع الشمس حتى غروبها وملك البحار الاربعة... الخ ، وقد ادعى لنفسه هذا اللقب عدد غير قليل من الملوك السومريين والاشوريين والاكيميديين وبعض فراعنة مصر لدعاية محلية وهكذا فان هذه الحقبة الطويلة من تأريخ العالم لم تظهر فيها فكرة المساواة بين الامم . (٥)

وفي عام ١٢٧٠ ق م عقدت اول معاهدة متكافئة بين دولتي الحيثيين والمصريين في عهد رمسيس الثاني من جهة وملك الحيثيين هاتاشاس من جهة ثانية وقد نصت على التاخى بين الملكين ولم تذكر التاخى بين الآمتين ولا بين الالهين لان كل دولة في ذلك العهد تعتبر نفسها ملكا لاله معين كما لم ترد المعاهدة اية اشارة لوجود مبدأ مساواة بين الدول .

5 - Prof. Peter Frel, "Weltherrscherim Alysertum" Vorlesungender Universitat Zürich in 25/11/67 veröffentlicht im "Schweizer Monatshefte," Heft 7, Oktober 1868, Seit 678 ff.

٢ - نظرة التوراة الى العلاقات الدولية :-

جاء في الباب ١١ - ٢٤ من التوراة ما نصه « ان جميع المدن التى تطوؤها اقدامكم فهى لكم من ارض المروج حتى لبنان ومن النهرين العظيمين من القرات الى البحر الغربى هى ارضكم » كتاب موسى الخامس صفحة ٢٨٠ فالتوراة تعتبر ان جميع الشعوب الساكنة في هذه المنطقة شعوباً خاضعة لليهود ومن حق اليهود ان يقتلوا الرجال المقيمين فيها وان يعتبروا النساء والاطفال وكل ما فيها من المال غنيمة الحرب ، اما ماعدا سكان المجال اليهودي فان اليهود يجوز ان يتعاهدوا معهم ولكن ليس على اساس مبدأ المساواة الباب ١٠/٢٠ - ١١ من كتاب موسى .

٣ - الاغريق :-

فرق الاغريق بين الشعوب اليونانية (الهيلينية) وبين بقية شعوب العالم الذين دعوهم بالبرابرة ولم يقرؤا حق المساواة بين الاغريقين وغيرهم من الشعوب كما سنوضح ذلك عند بحثنا عن آراء فلاسفة الاغريق وقد كون الاغريق مجلس وحدة افريقية دعيت (سيماخاي)^(٦) وقد ضمنت كتلتين هما كتلة اثينا وتضم الدول الاغريقية في شرقى اليونان والجزر اليونانية حتى البحر الاسود وكتلة سبارطة وتضم وسط وغربى اليونان حتى جزيرة صقلية وتسمى العصبة البولوية وكانت بين الكتلتين معاهدة عدم اعتداء امدها ثلاثون سنة ثم قامت الحرب البولوية بين عامى ٤٣١ - ٤٠٤ ق م . ويرى الكتاب الخامس للمؤرخ اليونانى Thukydides تفاصيل هذه الحرب وقد بدأت بنزاع بين دولتى اثينا التى كانت تستند الى منطوق (حق الاقوى) ويرد عليها الميلوسيون بمنطوق الحرب سجل يوم لك ويوم عليك ثم منطوق شرف الاستقلال والحفاظ على الحياد . ثم قامت الحرب بين الكتلتين .

6 - N. Wittmann, Völkerrecht. Rechtsphilosophische Gedanken bei Sokrates in Zeitschr. f. Österreich Öffentliches Recht, Bd. II 1951, S. 261.

٤ - الرومان :-

اقام الرومان ما يسمى بالسلم الروماني "Pax Romano" وقد
عنوا به ضم مجموعة شعوب العالم في دولة كبيرة هي الامبراطورية
الرومانية تحت سيادتهم واعترفوا في العهد المتأخرة بمبدأ
المساواة القانونية بين مواطني هذه الامبراطورية ولم يقرؤا مبدأ
المساواة بين الشعوب التي تضمها وانما اقتصر على المواطنين
بموجب قانون سموه قانون الشعوب Jns Gentium وقد اعتبر
هذا القانون شاملا لجميع الشعوب في القرن الثاني عشر
(١١٤٠ م) بموجب الوثيقة المسماة Decretum Gratiani
وذلك من الناحية الفقهية فقط .

٥ - النظرة المسيحية القديمة الى مبدأ المساواة بين الامم :-

اطلقت الكنيسة المسيحية مصطلح (الاكومينا) على الشعوب
المسيحية وشملت في بداية الامر الدول المسيحية في اوربا واخيرا
الدول المسيحية في القارة الامريكية وحتى معاهدة فينا عام ١٨٥٦
كان هناك قانون دولي يقتصر على الدول المسيحية يعترف بحق
المساواة القانونية بينهما وكان يطلق عليه « القانون الدولي
المسيحي » وبموجب هذه المعاهدة تقرر السماح لتركيا وهي
دولة اسلامية الاشتراك في مزايا القانون الدولي والمؤتمر الاوربي
ثم اعقب هذا الاشتراك قبول دول اخرى غير مسيحية مثل اليابان
والصين وسيام وايران .

٦ - لعل اول عهد في تاريخ القرون الوسطى يظهر فيه مبدأ المساواة
الواقعي بين اكثر من دولتين هو القرن الثامن الميلادي حيث
وجدت اربع دول اثنتان منهما مسلمتان عربيتان هما الدولة
العباسية والدولة الاموية في الاندلس ودولتان مسيحيتان هما
امبراطورية روما المقدسة للشعب الجرمانى ودولة روما الشرقية ،
فكافت هذه الدول الاربعة تتعامل كل اثنتين منهما مع بعضهما

كتاب « ص ١٤ » Alfred Verdross Die Quellen des Völkerrechts 7

على اساس المساواة الفعلية دون فارق الدين « الدولة العباسية
مع امبراطورية روما المقدسة والدولة الاموية مع الامبراطورية
البيزنطية بدافع القوى » ولكن هذا لم يكن نتيجة مبدأ عام يعتبر
حق المساواة بين الامم •

٧ - نظرة الفقه الاسلامي :-

يقسم الفقه الاسلامي العالم الى دار سلام وهي البلاد التي
يحكمها المسلمون ودار الحرب التي يحكمها غيرهم ثم دار عهد
وهي البلاد المتعاهدة مع الحكم الاسلامي •

٨ - وحينما تتجه الى الشرق الاقصى فاننا نجد في تاريخ العلاقات
بين اليابان والصين حادثا يشبه موقف كسرى من رسالة النبي التي
قدمها اليه رسوله وفي مقدمتها من (محمد عبدالله ورسوله الى
كسرى ابن هرمز ملك الفرس) فقد مزق كسرى هذه الرسالة
قبل ان يقرأها كلها فان قيصر الصين « لويانك » عندما استلم عام
٦٥٧ الميلادية رسالة من رسول الامير شوتوكوتايش ملك اليابان
وفيها (من ابن السماء في بلاد شروق الشمس الى ابن السماء في
بلاد غروب الشمس فقد تميز قيصر الصين غيظا ورفض استلام
الرسالة لأنها تساوى بالمرتبة بينه وبين آخر)^(٨)

ب - الاراء الفلسفية في العلاقات بين الامم قبل الفارابى

١ - افلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق م)

يفرق افلاطون بين الشعوب الهلينية وبقية شعوب العالم التى يدعوها بالبرابرة فهو يرى ان الحرب عندما تقع بين دولتين اغريقيتين فهى بمثابة ثورة داخلية وحينما تقع بين الاغريق وغيرهم فهي حرب ومعنى هذا ان افلاطون لا يقر فكرة وجود مجتمع انساني انساني يتكون من امم متساوية ومتكافئة .

٢ - نظرة الفلسفة الهندية الى المجتمع الانساني والعلاقات بين الامم:

يعتبر كتاب Arthashastra Kautilya اقدم كتاب فلسفى هندي في القرن الرابع الميلادي وهو يبحث في العالم وشؤون الدولة وهو بمثابة انسكلوبيديا وقد كان له اثر عظيم في الفكر الفلسفى السياسي الهندي وقد تجاوز اثره الهند الى الدولة المغولية والدولة الفارسية حيث ترجمت فصول منه من السنسكريتية وهى لغة الكتاب الى اللغات الاخرى ، وانى الخص ما جاء في هذا الكتاب عن الترجمة الالمانية ١٩٢٦ (١٠) .

جاء في الكتاب السابع تحت عنوان الاسلوب ذو الالوجه الستة الفصل الاول من (٩٨ الى ٩٩) وتعني الالوجه الستة ان الدولة في علاقاتها بالدول الاخرى تتبع اسلوبا سداسيا هي السلم ، الحرب ، الانتظار ، الهجوم على العدو ، تأمين المناعة او الحماية ثم اللعبة الثنائية . وقد جاء في هذا الكتاب ان الاستاذ يرى ان الاسلوب ذا الوجهين هي الحرب والسلم وما ينشأ عنهما من اساليب حتى تبلغ الستة وان الفرق هو مجرد حالات ويقول الفيلسوف كاوتيليا ان حالة الحرب هي الحالة الاساسية وان السلم معناه مجرد حالة التماهد فالافضل الحاق الضرر بالعدو ويستدعى ذلك الانتظار لاستكمال القوم مع الاحتفاظ بالهدوء والانتظار ثم الانقضاض

9- Verdross, Grundlinien der antiken Rechts-und staats-

(١٠) الترجمة الالمانية عن سنسكريتية لايبزك ١٩٢٦ ص ٤٠٦ وما بعدها .
Arthashastra Kautilya

على العدو وعند استشعار قوته التحرى لوسائل المناعة فمن الضروري ان تهبض اليد على السلم والحرب معا وهذا ما يسمى باللعبة المزدوجة ويدخل ضمن الاحتفاظ باللعبة المزدوجة التعبئة للحرب واذا شعرت الدولة انها بين العدوين فعليها ان تفرقها وان الدولة لاتلجأ الى السلم الا حينما تشعر بضعفها وعندما تشعر ان عدوها اقوى منها فعليها ان تنتظر لتقوى نفسها او تبحث عن حليف قوى ويرى ان الحرب يجب ان تستهدف القلاع ومشاريع الري والاراضى المزروعة والتجارة والارض الصالحة للزراعة والمناجم ثم يذكر جميع الحالات المتعددة منها ما يشبه الحياذ الايجابى من اجل التهيؤ للحرب *

٣ - الفلسفة الرواقية :-

ان الباحثين في تاريخ القانون الدولى يعتبرون ان الفكر الفلسفى في النظر الى المجتمع الانسانى كوحدة وتكوين مجتمع عالمى يضم جميع الشعوب قد ظهر لأول مرة في التاريخ في الفلسفة الرواقية التى تساوى بين الناس وبين الشعوب وتدعو الى تعايشهم وقد ظهرت هذه الفلسفة في النصف الاول من القرن الرابع قبل الميلاد وقد سمي الرواقيون العالم كوزموبوليس "Kosmopolis" اي مجموعة الدول وسماها شيشاور كوزموبوليس وترجمها الى اللاتينية Civitas Humana^(١١) وقد اثير بصفة خاصة الى الرواقيين ششيارو والقديس اوغسطين والقيصر مارك اوريل ونرى من مقتضيات التحرى العلمى ان تلقى نظرة على اراء هؤلاء الفلاسفة في العلاقات بين دول العالم وفيما اذا كانت لهذه الاراء اثر في الفارابى *

شيشارو (١٠٦ الى ٤٣ ق م)

لم يكن شيشارو فيلسوفا وانما كان خطيبا سياسيا ورجل دولة ومحاميا وانه قد وضع نحو ٩٠٠ رسالة منها الرسالة المعروفة

11- Alfred Verdross Die Quellen des Universellen Völkerrechts.

بالجمهورية De Republica التي دون فيها آراءه في الدولة بادئا بالعائلة ثم دولة المدينة فالامة التي تجمعها وحدة اللغة ثم المجتمع الانساني وكان رواقى النزعة ولكن الذي يلاحظ ان هذه الرسالة كانت مفقودة وقد نشرها لاول مرة الكاردينال Angelo Mai عام ١٨٢٢ حيث وجدها في مكتبة الفاتيكان وقد اصابها التلف ولم يبق سوى ربعها (١٢) ولم نجد في مؤلفات الفارابي اشارة الى الرواقية وان فلسفة الفارابي في الدولة والمجتمع الدولي لم تتأثر بالفكر الرواقى ولم يثر احد على ترجمة عربية قديمة لمؤلفات شيشارو كما انه لم يرد ذكر لاي راي منسوب الى شيشارو يعطى للشعوب التي تتكون منها الدولة الرومانية حق المساواة وتقرير المصير وان جميع ما كتبه يتوخى النظرة الانسانية الى رعايا هذه الدولة .

٢ - القديس اوغسطين : ٣٤٠ - ٤٢٠ م له راي في الدولة سنذكره فيما بعد فهو يرى ان الدولة الارضية تقابلها ارض في السماء وان الدولة الارضية محملة بالذنوب ويرى ان الافضل ان يستعاض عن الامبراطورية الرومانية بدولة تضم جميع الشعوب تتولى رعايتها الكنيسة المسيحية وتعيش في كنفها الامم كما يعيش الجيران في وغانم مع بعضهم ضمن مدينة واحدة . (١٣)

٣ - الامبراطور مارك اوريل : (١٢١ - ١٨٠ م) :

تبناه الامبراطور انطونيوس واصبح بعده امبراطورا كان حكمه مليئا بالفتن والاضطرابات وكانت الدولة تقسمها مهددة بالغزو فقضى معظم ايام حكمه في الدفاع ضد الغزاة ومات في فينا بالطاعون عام ١٨٠ كان رواقى الفكر والنزعة ولم يكن يرغب في الحرب وانما كان مرغما عليها . وقد كتب خواطر يناجى بها نفسه ويحاسبها عليها . ويقول في خواطره هذه ان الشعوب يجب ان

12- Cicero Karl Arzert Page 6.

13- Civitate Del IV C15.

تتصل بعضها كما تتصل الجدران في المدينة الواحدة وهو يضع
الانسانية والعدالة في اعلى محل من الاعتبار وقد وضع نصب
عينيه العالم ككل والالوهية والانسان والمجتمع الانساني والنفس
وعلاقتها بالناس •

ج - اراء الفارابي في العلاقات بين الامم والمجتمع الانساني

لقد لخصنا وجهات النظر المختلفة في المجتمع الانساني والعلاقات بين
الامم في مجال الواقع والنظرية للازمة السابقة لعهده الفارابي ونستعرض
الآن آراء الفارابي في هذا الصدد لنعطى صورة واضحة لقدرة هذا
الفيلسوف العظيم والمكانة التي يستحقها في تاريخ الفكر الانساني
فنقول :

انقد بحث الفارابي في كتاب السياسة المدنية الملقب بمباييء الموجودات
في الصحيفة ٦٩ عن الاجتماعات المدنية فقال عن الانسان بانه من الانواع
التي تعيش في المجتمع بالضرورة والجماعات الانسانية منها عظمى ومنها
صغرى والجماعة العظمى هي اجتماع امم كثيرة تجتمع وتتعاون والوسطى
هي الامة والصغرى هي المدينة ، وسماها بالجماعات الكاملة فالمدينة هي
اول مراتب الكمالات ولا بد ان نشير هنا الى انه لم يكن حتى عهد الفارابي
فارق بين المدينة والدولة لان الدول كانت في بدايتها دول مدن ثم توسعت
المدن بانضمام اخرى اليها وان الفلاسفة الذين سبقوا الفارابي كآرسطو
وافلاطون لم يفرقوا بين دولة المدينة والدولة ، ثم تكلم الفارابي عن
الاجتماعات الناقصة وما هو اقص جدا وهو الاجتماع المنزلي والاجتماع
في السكة اى المحلة ثم الاجتماعات في المجال المكمل للمدينة ثم قال ان
اجتماع المدينة هي جزء للامة والامة تنقسم مدنا وهو بهذا سمي الدولة
امة ، ثم قال الفارابي ان الجماعة الانسانية الكاملة على الاطلاق تنقسم
اما وان هذا التعبير يختلف بلاشك عن اقوال الرواقيين عن المجتمع
الانساني الذي يضم جميع الناس قاطبة وان تعبير الفيلسوف الفارابي
يعتبر المجتمع الانساني مجموعة امم فهو يقرر هنا نظاما دوليا يجمع امم
العالم باعتبارها امم ذات كيانات قائمة وهو بهذا يعتبر سابقا للفيلسوف

الاسباني (١٤) Francisco de Vitoria (١٤٨٥ - ١٥٤٦ م) الذي يعتبر الان بنظرة المؤلفين المحدثين في تاريخ القانون الدولي بأنه ابو القانون الدولي لانه استعمل تعبير Totus Orbis ويعنى به مجتمع الدول . ثم اورد الفارابي ان الامة تتميز عن الامة بشيئين طبيعيين هما الخلق الطبيعية والشيم الطبيعية وبشيء ثالث وضعى له مدخل ما في الاشياء الطبيعية وهو اللسان ويعنى اللغة التى تكون بها العبارة . فمن الامم ماهو كبار ومنها ماهو صغار وسببه الطبيعى الاول في اختلاف الامم هذه الامور اشياء احدها اختلاف اجزاء الاجسام السماوية التى تسامتهم ثم ختلاف اجزاء الارض وما يعرض لها من القرب والبعد ويتبع ذلك اختلاف مساكن الامم ويتبع اختلاف اجزاء الارض اختلاف البخارات التى تتصاعد منها ويتبع ذلك اختلاف الهواء ثم اختلاف النبات واختلاف الحيوان واختلاف الاغذية والمواد والزرع ويتبع ذلك اختلاف الخلق واختلاف الشيم الطبيعية ومن الواضح ان الفارابي قد اعتبر الامم كلها سواسية ومتكافئة في المواهب والملكات وعلل الاختلاف بعوامل طبيعية موضوعية خارجة عن فعل الانسان فاعتبر المناخ والمحيط والارض والغذاء والعوامل الطبيعية الاخرى هي المسبب المؤثر في اختلاف الامم من حيث الكفاءات واللون والخلقة والمميزات الاخرى وعللها بعلم طبيعية مادية فهو بذلك قد فتح الطريق امام فكرة المساواة بين الامم وحققها في تقرير المصير وبهذا قرر حقوقا اصلية لجميع شعوب العالم في المساواة . ومن الجلي ان اراء الفارابي هذه لم يكن لها سابق في التاريخ الواقعي والنظري الذي بسطناه في المقدمة .

الاراء الفلسفية في الدولة قبل الفارابي :-

استعمل الاستاذ والتر شتسل استاذ القانون الدولي العام من جامعة بون كتابه في موضوع الدولة باقتباس ملاحظة للفيلسوف الالماني فيخته قال فيها (لقد قيل وكتب عن الاشياء اضعاف ما قيل وكتب عن الدولة) واخرى للفيلسوف سبيترزا (كان نصيب الدولة من بحوث الفلاسفة اقل منه في بحوث رجال السياسة) والحق ان موضوع الدولة قبل عهد الفارابي كان محرجا للفلاسفة لانه يتعرض الى الدولة ونظام الحكم الذى قد لا يستسيغه الحاكمون .

Die Idee der Volkergemeinschaft Francisco de Vitoria Josef (١٤)

Soder.

تأليف الاستاذ ص ٥٣

وانتا نستعرض هنا اهم الفلاسفة الذين تناولوا الدولة في بحوثهم قبل عهد
الفارابي •

١ - افلاطون ٤٢٧ - ٣٤٧ ق م

يعتبر افلاطون وارسطو اعظم فيلسوفين في القرن الاول قصى وقتا في
بلاط الحاكم المستبد (ديونسيوس) في سيراكوس ثم ذهب الى اثينا
واسس اكااديمية الفلسفة ووضع كتابه Politeia (الدولة) اشتقاقا من
كلمة (Polis) التي تعنى دولة المدينة • والكتاب يضم محاورات بين
استاذة سقراط وهو الشخصية الرئيسية فيها وبين السفسطائي المعروف
بروتوغوراس والمدار الرئيسى للمحاورات التفريق الحاد بين المثالية والواقع
وبين الجسم والروح التي لا تغنى وان الفضيلة هدف حياة الانسان ويمكن
تعلمها بالتوصل الى المعرفة الصحيحة وان من اهداف هذه الناحية وفضيلة
الدولة هى العدالة وقد وضع افلاطون صورة مثالية ذات طابع شيوعى
متطرف ويعتبر هذا الكتاب ثوريا اذا قيس بالكتاب الذى وضعه
قبلا وهو كتاب القوانين او النواميس حيث كان في هذا الكتاب اصلاحيا
يتوخى اصلاح ما هو قائم ودولة افلاطون هى دولة طوبائية مثالا في السماء
ففي الباب الاول الفصل التاسع يقارن سقراط بين العدل والظلم ويصف
العدل بانه حكمة وفضيلة ويتوصل الى كون العدل اقوى من الظلم بانه
اذا تولى حكم الدولة فئة ضالة فانها لا تستطيع ان تحقق استمرارها مالم
تلجأ الى مراعاة العدل بين اعضائها ويقول سقراط في الكتاب الثامن الفصل
الرابع اسى ما في الديمقراطية حرية الانسان وانه اذا استولت على الحكم
اقلية متعطشة الى المال لا تستطيع ان تحقق سيطرتها الا بوجود الديمقراطية
التي تسمح لها المجال وان حكم الاقلية يكون بمثابة رد فعل لحكم متطرف
في الحرية المطلقة ولهذا نظير في الطبيعة في الريح المتعاكسة وبجسم
الانسان •

اقام افلاطون دولته الطوبائية على اساس تصور حدوث كارثة طبيعية
كالطوفان حيث ينجو قلة من الناس والحيوان في اعالي الجبال وبعد
انحصار الطوفان تقيم هذه الجماعة الصغيرة قرية تعيش عيشة اشتراكية
ثم يتسلسل الى تكوين الدولة مع الزمن •

وهو مكدونى الاصل عاش في اثينا ولم يكن مواطنا فيها ، اتصل بفيليب المكدونى وكان استاذاً لولده اسكندر وكان معلمه افلاطون وقد اسس مدرسة فلسفية والف كثيرا من الكتب في شتى العلوم وكان لكتبه أثر كبير في الفلسفة المسيحية وقد ذكر استاذ شتميل في كتابه عن الدولة ان اكثر فلسفة ارسطو قد وصل الى الغرب عن طريق العرب ^(١٥) بحث ارسطوطاليس في تقسيم الدولة الى بولييتيه (اى حكم الشعب) والاستقراطية اى حكم القلة وهو القسم الذي لا يزال سائدا وان الحكم يتداوله بعض افراد الشعب اما من سنة الى اخرى واما بموجب النظام او تحديد زمنى • ^(١٦)

كما راي ان يكون للدولة دستور ينظم شؤونها الاساسية واعتبر ان الدولة القرطاجية قد سبقت امم العالم في هذا المضمار وان واجبات المشرع ان يراعى الدستور وحدد مفهوم المواطن واعتبر حجم الدولة بقدر كفاية مواطنيها وكرر ما ذكره افلاطون باعتباره العداله هدف الدولة وبحث السلطات التى تكون منها الدولة وقسم الدولة ملكية التى يحكمها الملك وارشتراطية التى تحكمها النخبة المختارة وبولييتيه اى حكم الشعب وفرق بين الطبقة المختارة وبين الطبقة ذات الثروه وعرف الطبقة المختارة بانها ذات الفضيله والفهم وقرن الطبقة المثرية الاوليكارية وذكر في الكتاب الرابع الفصل الثانى ان دساتير الدول تضم الملكية والارشتراطية والبوليثية واعتبر الاستبداد هو الشكل المسمى للملكية وحكم القلة غير الفاضلة هو الشكل المسمى للارشتراطية وان الديمقراطية هو الشكل المسمى للبوليثية وهكذا فان مفهوم الديمقراطية لدى ارسطو غير مفهومها السائد في الوقت الحاضر اذ انه اعتبر الاوليكارية والديمقراطية اسوأ نظام للحكم وقسم طبقات الشعب الى مواطن غنية جدا وفقيرة جدا واعتبر الطبقة الوسطى هى الطبقة المفضله •

(١٥) الدولة
ترجمة
15- (Der Staat) Walter Schalzil

عن اليونانية بريمن ١٩٥٣
16- Politik الكتاب الاول الفصل الثانى من كتاب ارسطو (١٦)

وهو مؤرخ يوناني قام بمهام دبلوماسية وعسكرية وجاء الى روما كأمير حرب بعد أن استولى الرومان على البلاد اليونانية وعاش مع العائلات الراقية الرومانية وكتب عن تاريخ العالم وفي فلسفة الدولة وفي الفصل الثالث من كتابه هذا يقسم الدولة بالنسبة لدساتيرها الى ثلاثة اشكال ملكية وارشترافية وديمقراطية واعتبر أن لكل من هذه الاشكال فضائلها والافضل هو جمع ما فيها من المحاسن في نظام واحد وذلك استنادا الى الادراك والتجارب ثم يشير الى ان الواقع يدعونا الى التفرقة بين نوعي الحكم الفردي والحكم المستند على القوة . كما ان الانظمة الاوليكرائية ليست وحالات استبدادية للارشترافية ويبدأ في نشؤ الدساتير والدولة بداية افلاطون حيث يفترض حاله طبيعية مدمره كالطوفان والابوة والحقط التي تؤدي الى القضاء على الجنس البشرى وعندئذ تنشأ دولة ثم دساتير لدى البقية الباقية من هذه الكارثة فإن الملكية نشأت من الشخص الذي تولى ادارة هذه البقية في ظروفها السيئة فاعتبر تامين الغذاء والسلامة هما العاملان الاولان في تكوين الزعامة الفردية كملك او مجموعة الى الطبقة الارشترافية .

٢ - القديس اوغسطين ٣٥٤ - ٢٤٠ ب م

وهو فيلسوف لاهوتي ولد في الجزائر واثف كتاب الالهية وقد لعبت آراؤه دورا كبيرا في القرون الوسطى لدى العالم المسيحي فقد اعتبرته الكنيسة قديسا وهو يرى وجوب تكوين دولة واحدة أرضية وان في السماء نموذج لدولة الالهية وان تاريخ العالم هو صراع بين الدولتين الى ان تنتصر الدولة الالهية ويرى ان الدولة الارضية يجب ان تتولى قيادتها الكنيسة وان هذا الرأي قد ادى الى اصطدام مرير دام عدة قرون في اوربا بين الامبراطور والبابا الذي يمثل الكنيسة ووضعت اتفاقات ظهرت انها غير قابلة للتطبيق بسبب التصادم بين السلطتين الامر الذي نشأت عنه انفصالات كثير من الدول عن الكنيسة البابوية وظهرت حركات الاصلاح الديني .

آراء الفارابي في الدولة

يبدأ الفارابي بسط آرائه في الدولة بالقول في احتياج الانسان الى الاجتماع والتعاون وان الانسان اجتماعي بالطبع وانه لا يبلغ الكمال الا في المجتمعات وان الاجتماعات الانسانية منها كاملة ومنها غير كاملة فالكاملة عظمى ووسطى وصغرى فالعظمى اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة والوسطى اجتماع امه في الجزء المعمور والصغرى اجتماع اهل المدينة في جزء من مسكن امه وهو بهذا التعريف يفرق بين الامه والمدينة اى بين الدولة ودولة المدينة ويوضح ذلك بقوله (الامه التى تتعاون مدنها كلها على ماتنال به السعادة هى الامه الفاضلة ثم يتكلم عن المعمورة الفاضلة ويعتبر بها المجتمع الدولي اما تكون اذا كانت الامم التى فيها تتعاون على بلوغ السعادة فهو بذلك يقرر مبدأ التعايش بين الامم لضمان سعادتها ويشبه الفارابي الدولة بجسم الانسان ولا بد للدولة ان يكون فيها عضو رئيسى يتولى الافعال الارادية للجسم ويجعل مقابل اعضاء البدن ما في اجزاء المدينة من ملكات وهيئات ارادية ثم يتكلم عن الرئيس ويعتبره بانه الذى لارئيس له وهو نفس الراى الذى ابداه الفيلسوف الفرنسى Jean Bodin (١٥٣٠ - ١٥٩٦) في كتابه ستة كتب عن الجمهورية والذي يعتبر واضع نظرية سيادة الدولة ، ويتكلم عن رئيس الدولة وانه ليس يمكن ان يكون اى انسان (اتفق لان الرئاسة اما ان يكون بشيئين احدهما ان يكون بالطبع ومعدل لها) (١٧) وان يكون ذلك الانسان انسانا قد استكمل وصار عقلا ومعقولا بالفعل وقد استكملت قوته المتغلبة بالطبع غاية الكمال (اى انه يستطيع ان يتصور المستقبل) * ثم يمدد الخصال التى يجب ان تتوفر في رئيس المدينة الفاضله ويعتبره اماما ويشترط فيه اثنتي عشرة خصلة هي :-

- ١ - ان يكون تام الاعضاء
- ٢ - ان يكون بالطبع جيد الفهم والتصور
- ٣ - ان يكون جيد الحفظ
- ٤ - ان يكون جيد الفطنة

(١٧) كتاب آراء اهل المدينة الفاضلة ص ١٢٢ .

- ٥ — ان يكون حسن العبارة
- ٦ — ان يكون محبا للعلم والاستفادة منه
- ٧ — ان يكون شرها على الماكول والمشروب واللذائذ الجنسية *
- ٨ — محبا للصدق واهله مبغضا للكذب واهله
- ٩ — ان يكون كبير النفس محبا للكرامة
- ١٠ — ان يكون الدرهم والدينار وسائر اعراض الدنيا هينة عنده *
- ١١ — ان يكون بالطبع محبا للعدل واهله ومبغضا للجور والظلم واهلهما
- ١٢ — ان يكون قوي العزيمة مقداما غير خائف ولا ضعيف النفس *

ان هذه الصفات في رئيس الدولة ليس لها مثيل في اراء الفلاسفة الذين بحثوا موضوع الدولة قبل الفارابي وقد يأتي اليوم الذي تسرى فيه الامم وضع مثل هذه الشروط في دساتيرها والاحزاب في مناهجها وباعتقادي ان رئيس الدولة سواء كان رئيسا للجمهورية أو ملكا أو سكرتيرا للجنة مركزية عن حزب ما هو موضوع يترتب عليه بدرجة خطيرة السلام العالمي وسعادة الشعوب وان اشترط مثل هذه الفضائل في الدساتير سواء في النظام الدستوري الدولي الذي هو في بدايته ودساتير الامم على الافراد يجب ان لا تخلو من قيود تحدد مؤهلات الزعامة في الدول *

وقد دار في خلد الفيلسوف الفارابي ان تلك الصفات قد لا تتوفر كلها في انسان واحد فراى ان تكون الرئاسة جماعية من عدة افراد تتوفر في مجموعهم هذه الصفات وبذلك وضع صوره فاضله لحكم القلة المختارة التي كانت لدى من سبقوه من الفلاسفة ، ان هذه الصفات التي اوردها الفيلسوف الفارابي خصصها برئيس الدولة المؤسس للدولة او لنظام جديد فيها ثم تناول من يخلف تلك الرئاسة فاشترط فيه ست صفات هي :-

- ١ — ان يكون حكيما
- ٢ — ان يكون عالما حافظا للشرائع
- ٣ — ان يكون له جودة استنباط

٤ - ان يكون له جودة رؤيا

٥ - ان يكون له جودة ارشاد

٦ - ان يكون له جودة ثبات

ثم اخذ الفارابى يشرح صفات الدولة الفاضله عن طريق البحث في اعدادها وصنف هذه الاعداد الى جاهله وفاسقه ومتبدله وضاله ثم قسمها الى جماعة مدن وهي :-

١ - المدينة الضرورية التي قصد اهلها الاقتصاد على الضرورى مما يحتاجونه .

ب - المدينة المبدلة التي قصد اهلها ان يتعاونوا على بلوغ اليسار والثروة المحدوده

ج - مدينة الخسة والسقوط التي قصد اهلها التمتع باللذة من المأكول والمشروب واللذائذ الجنسية .

د - ومدينة الكرامة التي قصد اهلها ان يتعاونوا على ان يصيروا مكرمين مندوحين بين الامم .

هـ - مدينة التغلب التي قصد اهلها ان يكونوا القاهرين الذين يتلذذون بالغلبة فقط .

و - والمدينة الجماعية التي قصد اهلها ان يكونوا احرارا يعمل كل واحد منهم ماشاء لا يمنع هواه في شىء اصلا .

ويتكلم عن المدينة المبدلة وهي التي كانت فاضلة فاحرفت .

ثم يتعرض للمدينة الضاله وهي التي لا تؤمن باله والعقل الفعال ويكون رئيسها قد استعمل التمويهات والمخادعات والغرور .

الفارابى واضع مبادئ التخطيطالاقتصادى

ان كل فكره طوبائيه عن الدولة تضمنت تخطيطا ولكن هذا التخطيط يختلف عن التخطيط العلمى بكون المخطط لم يخطط كذلك طريقة التنفيذ

الواقعية بخطة وعليه يعتبر الباحثون في التخطيط الاقتصادي انه ربما كان السياسي والاقتصادي الفرنسي Jean Colber ١٦١٩ - ١٦٨٣ هو اول مخطط اقتصادي بالمفهوم الفرنسي الذى يعنى التخطيط الاطارى ويرى فريق من الباحثين في تاريخ التخطيط الاقتصادي ان Sant Simon كان اول من فكر في التخطيط الاقتصادي في رسالته (العالم الجديد) اذ ارتأى اقامة منظمة اجتماعية تتولى التوجيه والحفاظ على وسائل الانتاج وانها في الوقت الذى تقوم فيه الرقابة على المصانع تقوم بتوجيه الانتاج وفق متطلبات الاستهلاك وبالقول المختصر تقوم بتنظيم الصناعة بعضها الى بعضها وفق خطة مسبقة فتتحول الحكومة من هيئة اختيارية تعمل وفق تقاليدها الى حكومة الاشياء Government des Choses اى الحكومة التى تسير على اسس موضوعية (١٨) على ان فريقا اخر يرى ان واضع التخطيط الاقتصادي هو فريدريك انجلز الذى حقق ما اشار اليه سان سيمون بطريقة علمية ورأى وجوب استخدام العلم من اجل تحقيق الاشتراكية في رسالته (تطوير الاشتراكية من الطوبائية الى العلم) (١٩) .

الفارابى والتخطيط الاقتصادي

يرى الفارابى ان من واجبات رئيس الدولة تقديم آراء وافعال مقيدة بشرائط يرسنها للجمع يلتبس ان ينال بأستعمالهم لها غرضا له بهم محدودا والجمع ربما كان عشيرة وربما كان مدينة او صقعا او ربما كان امة عظيمة او ربما كان أما كثيرة ان كان فاضلا وكانت رئاسته فاضلة في الحقيقة فانه الما يلتبس بما يرسم من ذلك ان ينال هو وكل من تحت رئاسته السعادة القصوى التى هى في الحقيقة سعادته (٢٠)

ثم يذكر في الصحيفة ٤٦ ان من واجبات الرئيس تقدير الافعال التى تكون معاملة اهل المدن ثم يقول فان المله تلتئم من جزئين من تحديد اراء

(١٨) التفسير النهجى للخطه 18- G.H. Kaiser

المحاضرة الاولى في ندوة فرايدبورك عام ١٩٦٥

19- Friedrich Engles, die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie 2 ur Wissenschaft, (1891).

(٢٠) كتاب المله للفارابى

طبعة الدكتور محسن مهدي ل ٥١ ظ وما بعدها .

وتقدير افعال ثم يرد الاراء الى العلم ، وفي الصحيفة (٤٧) يحدد العلم بالشياء بالعلم البرهاني ثم يذكر ان الرئيس قد لا يستطيع ان يقدر افعال افراد الامه كلها ويستوفيها اكثرها وتبقى اشياء كثيرة يجوز ان تعرض في غير زمانه وفي الصحيفة ٤٩ ان الرئيس يشرع : كيف ولم ينبغى ان تعمل ويترك الباقي علما منه انه يمكن ان يستخدم فيها غيره اذا قصد قصده واحتذى حذوه وفي الصحيفة ٥٢ يبحث عن العلم المدني الذي يتوخى الى الوصول الى السعادة ويعتبر من واجبات الرئيس ان يفحص عن الافعال والسير والاخلاق والشيم والملكات الارادية حتى يستوفيها كلها ويأتى عليها وانه من اجل ذلك يحصى اصناف الجماعات المتجاوزة في مسكن واحد وان منها جماعه مدنية وجماعية امية ، وفي الصحيفة ٥٤ تم تمييز السير والاخلاق والملكات التي اذا استعملت في المدن والامم عمرت بها ممالكهم وقال بها اهلها الخيرات ويبين التي شأنها ان توزع في المدينة او في المدن او في امه تستعمل استعمالا مشتركه انما يتأتى ذلك برئاسة تمكن تلك الافعال والملكات في المدينة وتجتهد في ان تحفظها عليهم حتى لا تزول عنهم ولا تبيد ثم ان الرئاسة التي بها تمكن تلك السير والملكات لا يمكن ان تكون الا بمهنة وصناعه وملكه تكون تلك الافعال وان هذه الافعال يجب ان تعرض جميعها ليتحقق تنفيذها ، وفي الصحيفة (٥٩) يقول ان الرئيس يجب ان يحصى اصناف المهن الملكية غير الفاضله والرساسات كم هي ويعطى رسوم الافعال التي تضعها كل واحد من تلك المهن حتى ينال غرضها من اهل المدن التي تحت رئاستها ثم يحصى الاسباب والجهات وسير المدن الفاضلة الى السير والملكات غير الفاضلة ويحصى ويقرر الافعال التي تضبط المدن والسياسات الفاضلة حتى لا تفسد ولا تستحيل الى غير فاضله ، ثم يشير في الصحيفة (٦١) الى الافراد ثم يقرر ان الرئاسة في العمل ذات مراتب حتى يستكمل تنفيذ العمل ، ويضع الذين تقتصر ملكاتهم على التبعية في العمل والخدمات تحت رئاسة غيرهم صوره للتدرج الهرمي ، ثم ينتهي الى اعتبار الرئيس الاول بمنزلة آلاله الذي هو المدير ثم يشير في الصفحه ٦٥ على انه يلزم ان يكون بين اجزاء الامه الفاضله ائتلاف وارتباط وانتظام وتعاضد بالافعال وان القصد من كل ذلك استبقاء الامه واستدامتها على الفضائل والخيرات . وان من واجبات الرئيس ان يرسم في قوس الناس الهيئات والملكات الفاضله وان الرئيس

ملزم بأن يتحرى في العالم عن الصناعات والهيئات والملكات الادارية لكسي
يحقق في المدن والامم نظائرها ليصل بالجماعات الى السعادة .

ان هذه النصوص التي اوردناها تضع امامنا صورة كاملة لاراء القارابي
في موضوع التخطيط الاقتصادي اذ يرى ان الدولة ممثلة برئيسها واجبها ان
تحقق السعادة والخير للشعب وانها يجب ان تضع نصب عينها هذا الهدف مبتدأ
باحصاء السكان واصنافهم ومؤهلاتهم وما يتوفر من خيارات طبيعية ثم ترسم لهم
خطط الافعال المتعاضدة والمترابطة نحو الاهداف المنشودة وعلى اساس
الكفاء تصنيف الناس في العمل في مراتب ورتاسات تنتهي عند اعلى الهرم
الذي هو رئيس الدولة ، ثم ان القارابي لم يقصر هذه الخطة على امه من
الامم وانما تصور خطة شاملة تضم مجموعه الامم ثم انه اشار الى الخطط
المرحلية ودعا الى المجتمع المرسوم الذي دعت اليه الاشتراكية بعد عشرة
قرون من تاريخ زمن القارابي .

انى اتقدم الى مهرجاتكم الحافل بالعلماء والمتخصصين بهذا البحث
المتواضع الذي حاولت فيه الايجاز وامل ان لاكون قد اضعت وقتكم
التمين ... وشكرا .

في ختام المهرجان

بسم الله الرحمن الرحيم
البيان الختامي لمهرجان الفارابي

انعقد في بغداد مهرجان الفارابي والحضارة الانسانية برعاية السيد رئيس الجمهورية العراقية احمد حسن البكر في الفترة من ١٠/٢٩/١٩٧٥ الى ١١/١/١٩٧٥ ، وابتدأ الحفل الافتتاحي بخطاب للسيد رئيس الجمهورية العراقية ائاب في القائه عنه الدكتور عزة مصطفى عضو مجلس قيادة الثورة وزير الصحة رحب فيه بالمشاركين وطرح فيه قضايا مصرية تخص الامة العربية وبين موقف العراق منها ثم اعقبه السيد رئيس جامعة بغداد ممثلا عن وزارة التعليم العالي والبحث العلمي ثم تكلم السيد رئيس المجمع العلمي العراقي مرحبين بانعقاد المهرجان ومتمنين له النجاح في اعماله.

وتلاهها رئيس الوفد السوفياتي ممثلا عن وفود الدول الاشتراكية ثم ممثل وفود الدول الاوربية وممثل الوفود العربية فحيوا السيد ممثل السيد رئيس الجمهورية العراقية والسادة اعضاء القيادتين القومية والقطرية والسادة الوزراء واعضاء الهيئة العليا للمهرجان الفارابي شاكرين دعوتهم الكريمة مشيدين باهمية انعقاد مثل هذا المهرجان .

وأعقب حفل الافتتاح انعقاد حلقات دراسية ثلاث تناولت الاولى منها :
والفارابي والحضارة الانسانية ((العلم والفلسفة والمنطق)) والثانية الفارابي والحضارة الانسانية ((الادب والفن والانسانيات)) والثالثة ((الفارابي والثقافة العربية)) وقد بلغ مجموع البحوث التي قدمت في الحلقات الثلاث تسعة وعشرين بحثا عدا البحوث الاخرى التي طبعت ووزعت على المساهمين في المهرجان وتضمنت هذه الابحاث دراسات نقدية عن سيرة الفارابي وتحليل الجوانب النفسية والاجتماعية والثقافية في حياته وابعاد تكوينه الفلسفي .
وقد عالج المحاضرون المشكلات المنطقية واللغوية والفنية والاجتماعية والسياسية والطبيعية والالهية التي اثارها .

واهتمت بعض الابحاث بصورة خاصة بمجهود الفارابي في الموسيقى

وكذلك عالج بعض الباحثين صلة الفارابي بعصره أي الحضارة العربية الإسلامية في العصر العباسي الثاني .. ومدى ما أسداه الفارابي من فضل على الثقافة العربية أبان النهضة الأوروبية على وجه الخصوص وبالجملية فقد دارت معظم أبحاث المهرجان حول أصالة الفلسفة العربية عامة وفلسفة الفارابي خاصة . وبيان صلة هذه الفلسفة بالمجتمع والحياة . وبالإضافة الى هذا تضمن منهاج المهرجان أذاعة الستار عن تمثال الفارابي في متنزه الزوراء وافتتاح معرض كتبه في مكتبة المتحف العراقي والاستماع الى طرف من تراثه الموسيقي في معهد الفنون الجميلة .

وفي ضوء ما قدم من أبحاث يختتم المشاركون مهرجانهم بالتوصيات

التالية :-

- (١) ضرورة تحقيق ونشر مصنفات الفارابي كاملة وتشجيع الدراسات التي تتناولها .
- (٢) ضرورة عقد مهرجانات مماثلة عن الفلاسفة العرب الذين لم يحظوا بناية كافية وإن يكون هذا المهرجان باكورة مجهودات مقبلة لانصاف من لم ينصفهم التأريخ .
- (٣) نظراً لأهمية الفلسفة في تكوين رؤية واضحة لابعاد الواقع تستثير بتراث الامة وتستهدف آمالها . يوصي المشاركون بأن تكون مادة الفلسفة والمنطق ومناهج البحث مادة أساسية في المرحلة الثانوية باقسامها العلمية والادبية وكذلك في الكليات العلمية .
- (٤) تبادل الخبرات الفلسفية بين المؤسسات والجامعات التي تعنى بالتراث الفلسفي العربي .
- (٥) تكوين جمعية عربية للدراسات الفلسفية تعنى باهداف هذا المهرجان الخاصة والعامة يكون مقرها في بغداد .
- (٦) انشاء مركز دولي لاهياء التراث الفلسفي العربي .
- (٧) رصد جوائز مالية تشجيعية لأفضل التحقيقات والدراسات التسمي تتناول تراثنا الفلسفي .

الهيئة العامة

لمهرجان الفارابي

برقية

الى : السيد رئيس الجمهورية المناضل احمد حسن البكر المحترم

بمناسبة اختتام اعمال مهرجان الفارابي في بغداد من ٢٩/١٠/١٩٧٥ الى ١/١٠/١٩٧٥ تحت شعار الفارابي والحضارة الانسانية ... يفتنم المشاركون في هذا المهرجان هذه الفرصة ليعربوا لكم عن فائق تقديرهم واكبارهم ويتقدموا لسيادتكم بالشكر على تفضلكم برعاية المهرجان ولحكومة الجمهورية العراقية على حسن ضيافتها .

كما يسر المشاركون في هذا ان يعلنوا تأييدهم للحق العربي في فلسطين المحتلة وشجبهم كل المؤامرات الاستعمارية ضد الوطن العربي وضد كل الشعوب المحبة للسلم كما يؤكدون حرصهم على ان يضعوا الفلسفة فسي خدمة قضايا الانسان التحررية .

الهيئة العامة

لمهرجان الفارابي

المحتوى

المقدمة

٧

مقدمة

٩

برنامج المهرجان

حفل الافتتاح

١٥ - ٢٨

١٧

خطاب السيد رئيس الجمهورية العراقية

٢٤

كلمة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

٢٧

كلمة اليونسكو

٢٨

كلمة المجمع العلمي العراقي

٣٠

كلمة ممثل الوفود الاشتراكية

٣٤

كلمة ممثل الوفود الاوربية

٣٦

كلمة ممثل الوفود العربية

الحفلة التراسية الاولى

الفارابي والحضارة الانسانية : العلم والفلسفة والمنطق

٣٩ - ٢٥٤

٤١

إظريية الخلق عند الفارابي

٥٤

كتاب احصاء العلوم للفارابي والمنهج العلمي

٦٤

الالهيات عند الفارابي

٩٦

الاسس النشكونية والمضوانية لفلسفة الفارابي

١٠٩

المنهج عند الفارابي - - -

١٢٧

التوفيق بين الدين والفلسفة عند الفارابي

١٤٤

من تاريخ الفارابي الى تاريخيته

الصفحة

- ١٨٧ دراسة تحليلية مقارنة بين المنطق والنحو وراي الفارابي فيها
٢١٠ الدليل الوجودي عند الفارابي والره في فلسفة الطبيعية
٢١٦ المدينة الفاضلة وجمهورية افلاطون

الطبعة الدراسية الثابتة

الفارابي والحضارة الانسانية : الادب والفن والانسانيات

٢٥٥ - ٣٣٦

- ٢٢٧ الفارابي فيلسوف عظيم وانسان عظيم
٢٣٦ نظرية الفارابي في الموسيقى : قراءة جمالية
٢٥٥ كيف عرف اليابانيون الفارابي
٢٥٨ تحول اسلوب التفكير عند الفارابي
٢٦٠ التماثيل والتجربة في التنجيم والموسيقى
٢٨٥ مكانة الفارابي في تاريخ نظرية المحاكاة في الشعر
٣٠١ شعر الفارابي
٣٠٧ قياسات النغم عند الفارابي
٣٢٧ مع الفارابي وعلم اللغة
٣٣٦ مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية

الطبعة الدراسية الثالثة

الفارابي والثقافة العربية

٣٧٧ - ٥٠٢

- ٣٧٩ الفارابي
٣٨١ الينابيع الاولى للفكر العربي في فلسفة الفارابي
٣٨٩ الفارابي وابن الروندي

الصفحة

٣٩٩	العناصر العربية في حياة الفارابي وثقافته ونتاجه
٤١٣	الفارابي في العراق : عرض بليوغرافي
٤٢٣	نظرية جديدة في المنحنى الشخصي لحياة الفارابي
٤٣٥	اثر الفارابي في الفلسفة الاندلسية
٤٥٠	الفارابي : سيرة ذاتية
٤٥٦	الفارابي عربي الموطن والمربي
٤٧٣	فاراب
٤٧٨	مبادئ الفارابي في الدولة والمجتمع الانساني والتخطيط الاقتصادي

في ختام المهرجان

٥٠٣ - ٥٠٧

٥٠٥	البيان الختامي
٥٠٦	برقية للميد الرئيس
٥٠٩	المحتوى

رقم الابداع في المكتبة الوطنية ببغداد

١٠٢٠ لسنة ١٩٧٦

١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م

دار الحرية للطباعة - بغداد

